نصوص الخصوص فی ترجمة الفصوص

شرح فصوص الحکم محیی الدین ابن عربی

از

رکن الدین مسعود بن عبدالله شیرازی

معروف به

بابا رکنا

باهتمام

دکتر رجبعلی مظلومی

به پیوست مقاله‌ای از

استاد جلال الدین همائی

تهران ۱۳۵۹

McGill University Libraries
BP 189.26 I253R8 1980
Nuṣūs al-khuṣūṣ fī tarjamat al-Fu
3 001 221 231 G

IN DOMINO CONFIDO
GRANDESCUNT AUCTA LABORE

McGill
University
Libraries

Islamic Studies Library

Acquired
with funds from the
Aga Khan Foundation

یادبود

یکهزار و چهارصدمین سال

از

هجرت رسول اکرم

صلی الله علیه و آله و سلم

BP189.26
I253R8
1980

Islamic

20-10-87

دانشگاه مک گیل
دانشگاه تهران

دانشگاه مک گیل، مونترال - کانادا
مؤسسهٔ مطالعات اسلامی، شعبهٔ تهران
با همکاری دانشگاه تهران

نصوص الخصوص فی ترجمة الفصوص

شرح فصوص الحکم محیی الدین ابن عربی

از

رکن الدین مسعود بن عبدالله شیرازی
معروف به
بابا رکنا

7 NOV 1984
ISLAMIC STUDIES LIBRARY

باهتمام

دکتر رجبعلی مظلومی

بپیوست مقاله‌ای از

استاد جلال الدین همائی

تهران ۱۳۵۹

سلسلهٔ دانش ایرانی

۲۵

مهدی محقق
استاد دانشگاه تهران
وابستهٔ تحقیقاتی دانشگاه مک‌گیل

چارلز آدامز
استاد دانشگاه مک‌گیل
مدیر مؤسسهٔ مطالعات اسلامی

انتشارات
مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل
شعبهٔ تهران
با همکاری دانشگاه تهران
صندوق پستی **۳۱۴/۱۱۳۳**

تعداد ۱۵۰۰ نسخه از این کتاب در چاپخانهٔ حیدری چاپ شد

چاپ و ترجمه و اقتباس از این کتاب منوط به‌اجازهٔ ناظران این سلسله است

قیمت ۸۰۰ ریال
مرکز فروش: انتشارات زوار و کتابفروشی طهوری

سلسلهٔ دانش ایرانی

انتشارات مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل کانادا ـ مونترال،
شعبهٔ تهران
با همکاری دانشگاه تهران
زیر نظر: مهدی محقق و چارلز آدامز

۱ـ شرح غررالفرائد معروف به‌شرح منظومهٔ حکمت سبزواری، قسمت امور عامه و جوهر و عرض با مقدمهٔ فارسی و انگلیسی، فرهنگ اصطلاحات فلسفی، به‌اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق. (چاپ شده ۱۳۴۸).

۲ـ تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی برشرح منظومهٔ حکمت سبزواری، به‌اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق و مقدمهٔ انگلیسی پروفسور ایزوتسو (جلد اول، چاپ شده ۱۳۵۲).

۳ـ تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی برشرح منظومهٔ حکمت سبزواری، مقدمهٔ فارسی و فهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات، به‌اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق (جلد دوم، زیر چاپ).

۴ـ مجموعهٔ سخنرانیها ومقاله‌ها درفلسفه وعرفان اسلامی (بزبانهای فارسی و عربی و فرانسه و انگلیسی)، به‌اهتمام دکترمهدی محقق ودکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۰).

۵ـ کاشف‌الاسرار نورالدین اسفراینی بانضمام پاسخ به‌چند پرسش و رساله در روش سلوك و خلوت‌نشینی، با ترجمه و مقدمه به‌زبان فرانسه، به‌اهتمام دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۸).

۶ـ مرموزات اسدی در مزمورات داودی، نجم‌الدین رازی، به‌اهتمام دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی و مقدمهٔ انگلیسی دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۲)

۷ـ قبسات میرداماد بانضمام شرح حال تفصیلی و خلاصه افکار آن حکیم، به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر موسوی بهبهانی و ابراهیم دیباجی و پروفسور ایزوتسو با مقدمهٔ انگلیسی (جلد اول، متن، چاپ شده ۱۳۵۶).

۸ـ مجموعهٔ رسائل و مقالات دربارهٔ منطق و مباحث الفاظ (بزبانهای فارسی و عربی و فرانسه و انگلیسی) به اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۳).

۹ـ مجموعهٔ مقالات به زبانهای فارسی و عربی و انگلیسی و فرانسه و آلمانی به افتخار پروفسور هانری کربن، زیر نظر دکتر سید حسین نصر (چاپ شده ۱۳۵۶).

۱۰ـ ترجمهٔ انگلیسی شرح غررالفرائد معروف به شرح منظومهٔ حکمت، قسمت امور عامه و جوهر و عرض، به وسیلهٔ پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق با مقدمه‌ای در شرح احوال و آثار آن حکیم (چاپ شده در نیویورك ۱۳۵۶).

۱۱ـ طرح کلی متافیزیك اسلامی براساس تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومهٔ حکمت به‌زبان انگلیسی، تألیف پروفسور ایزوتسو (آمادهٔ چاپ).

۱۲ـ قبسات میرداماد (جلد دوم). مقدمهٔ فارسی و انگلیسی وفهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات و اختلاف نسخ، به‌اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق و ابراهیم دیباجی و دکتر موسوی بهبهانی (آماده چاپ).

۱۳ـ افلاطون فی‌الاسلام، مشتمل بر رساله‌هائی از فارابی ودیگران و تحقیق دربارهٔ آنها، به‌اهتمام دکتر عبدالرحمن بدوی (چاپ شده ۱۳۵۳).

۱۴ـ فیلسوف ری محمدبن زکریای رازی، تألیف دکترمهدی محقق به‌پیوست سه مقدمه بزبان فارسی و دو مقاله بزبان انگلیسی (چاپ شده ۱۳۵۲)

۱۵ـ جام جهان‌نما، ترجمهٔ فارسی کتاب التحصیل بهمنیاربن مرزبان،

به‌اهتمام عبدالله نورانی و محمدتقی دانش پژوه (زیر چاپ).

۱۶ـ جاویدان خرد ابن مسکویه، ترجمهٔ تقی‌الدین محمد شوشتری، باهتمام دکتر بهروز ثروتیان با مقدمه بزبان فرانسه از پروفسور محمد ارکون وترجمهٔ آن از دکتر رضا داوری (چاپ شده ۱۳۵۵)

۱۷ـ بیست مقاله در مباحث علمی و فلسفی وکلامی و فرق اسلامی، از دکتر مهدی محقق، بامقدمهٔ انگلیسی از پروفسور ژوزف فان‌اس و ترجمهٔ آن از استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۵۵).

۱۸ـ انوار جلیه، عبدالله زنوزی، به‌اهتمام سیدجلال‌الدین آشتیانی، بامقدمهٔ انگلیسی از دکتر سیدحسین نصر (چاپ شده ۱۳۵۴).

۱۹ـ الدرةالفاخرة، عبدالرحمن جامی، به پیوست حواشی مؤلف و شرح عبدالغفور لاری و حکمت عمادیه، به‌اهتمام دکتر نیکولاهیر و دکتر موسوی بهبهانی و ترجمهٔ مقدمهٔ انگلیسی آن از استاد احمدآرام (۱۳۵۸).

۲۰ـ دیوان اشعار و رسائل اسیری لاهیجی شارح گلشن‌راز، به‌اهتمام دکتر برات زنجانی بامقدمهٔ انگلیسی از خانم نوش‌آفرین انصاری (چاپ شده ۱۳۵۷)

۲۱ـ دیوان ناصرخسرو، (جلد اول، متن بانضمام نسخه‌بدلها) به‌اهتمام استاد مجتبی مینوی و دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۷).

۲۲ـ شرح فصوص‌الحکمه منسوب به‌ابونصر فارابی، از محمدتقی‌استرابادی، به‌اهتمام محمدتقی دانش‌پژوه، بادومقاله بزبان فرانسه ازخلیل جروسلیمان‌پینس و ترجمهٔ آن دومقاله از دکتر ابوالقاسم پورحسینی (چاپ شده ۱۳۵۸).

۲۳ـ رباب‌نامه، سلطان ولد پسر مولانا جلال‌الدین رومی، به‌اهتمام دکتر علی سلطانی‌گرد فرامرزی بامقدمهٔ انگلیسی (چاپ شده ۱۳۵۹).

۲۴ـ تلخیص‌المحصل، خواجه نصیرالدین طوسی بانضمام رسائل و فوائد کلامی از آن‌حکیم، به‌اهتمام عبدالله نورانی (چاپ شده ۱۳۵۹).

۲۵ـ شرح فصوص‌الحکم‌محیی‌الدین‌ابن‌عربی، رکن‌الدین شیرازی، به‌اهتمام

دکتر رجبعلی مظلومی به‌پیوست مقاله‌ای از استاد جلال الدین همائی (چاپ شده ۱۳۵۹)

۲۶ـ ترجمهٔ شرح بیست و پنج مقدمهٔ ابن میمون از ابوعبدالله محمد بن ابی بکر تبریزی، بوسیلهٔ دکتر سید جعفر سجادی، با نضمام متن عربی به تصحیح دکتر حسین اتای (زیر چاپ).

۲۷ـ الشامل فی اصول الدین، امام الحرمین جوینی، به‌اهتمام پروفسور ریچارد فرانك و ترجمهٔ مقدمهٔ آن از دکتر جلال مجتبوی (زیر چاپ).

۲۸ـ الامد علی الابد، ابوالحسن عامری نیشابوری، به‌اهتمام پروفسور اورت روسن و ترجمهٔ مقدمهٔ آن از دکتر جلال مجتبوی (چاپ شده در بیروت ۱۳۵۷).

۲۹ـ بنیاد حکمت سبزواری، پروفسور ایزوتسو، تحلیلی تازه و نو از فلسفهٔ حاج ملاهادی سبزواری، ترجمهٔ دکتر جلال مجتبوی (نزدیك با نتشار).

۳۰ـ معالم الدین و ملاذ المجتهدین معروف به معالم الاصول، شیخ حسن بن شیخ زین الدین معروف به‌شهید ثانی، بامقدمهٔ فارسی دربارهٔ تحول علم اصول و مقدمهٔ انگلیسی از پروفسور ایزوتسو درباره علم معنی‌شناسی در اسلام، باهتمام دکتر مهدی محقق (زیر چاپ).

۳۱ـ زادالمسافرین ناصرخسرو (متن فارسی براساس نسخه‌ای کهن)، باهتمام پروفسور ویکنز (آمادهٔ چاپ).

۳۲ـ زادالمسافرین ناصرخسرو (ترجمهٔ انگلیسی با مقدمه)، از پروفسور ویکنز (آمادهٔ چاپ).

۳۴ـ شرح قبسات میرداماد، احمد بن زین العابدین العلوی معروف به‌سید احمد علوی، باهتمام دکتر مهدی محقق (آمادهٔ چاپ).

۳۴ـ شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، عبدالرزاق لاهیجی، باهتمام دکتر مهدی محقق و پروفسور ایزوتسو (آمادهٔ چاپ).

۳۵ـ نظریات علم الکلام عند الشیخ المفید، مارتن مکدرموت، (بیروت دارالمشرق، ۱۹۸۶)، ترجمه از انگلیسی به فارسی بوسیله استاد احمد آرام (زیر چاپ).

بسمه تعالی

کتاب نصوص‌الخصوص فی ترجمة‌الفصوص که پاره‌ای از متن آن در دسترس خوانندگان قرار می‌گیرد رسالهٔ پایان نامهٔ دکتری زبان و ادبیات فارسی آقای دکتر رجبعلی مظلومی بوده است. ایشان کتاب را براساس نسخه‌های متعددی تصحیح کرده و مجلدی جداگانه در شرح احوال و افکار رکن‌الدین شیرازی و خصائص ادبی کتاب و معرفی نسخه‌های مورد استفاده نگاشته و در این راه سعی کافی مبذول داشته‌اند. متأسفانه ضیق مالی مؤسسه و کمیابی کاغذ چاپ کتاب را بتأخیر انداخت و اتمام آن را نامیسر ساخت و از جهتی چون بسیاری از مشتاقان و طالبان جویای استفاده از این کتاب بودند صلاح دیده شد که قسمتی از متن که چاپ آن تمام شده و مشتمل بر سه فص می‌باشد در اختیار خوانندگان قرار گیرد و بازماندهٔ کتاب و مقدمهٔ مصحح و مقدمهٔ انگلیسی پروفسور لندلت موکول به زمان رفع موانع یاد شده گردد. لعل‌الله یحدث بعد عسر یسرا.

جای بسی خوشوقتی است که مقالهٔ ممتع استاد جلال‌الدین همائی رحمة‌الله‌علیه که یک‌بار در «نامهٔ مینوی» چاپ شده بود زینت‌بخش آغاز این مجلد می‌گردد تا هم آنانکه دسترسی بآن کتاب ندارند از فوائد این مقاله محروم نمانند و هم اینکه با خواندن آن یادآن استاد بزرگ که برای نخستین‌بار رکن‌الدین شیرازی را معرفی کرد درخاطر اهل فضل زنده بماند.

فهرست مطالب

نشانه‌های اختصاری

ق: قرآن کریم

عف: فصوص الحکم ابن عربی باهتمام ابوالعلاء عفیفی، بیروت ۱۳۶۵

ن: اختلاف نسخه‌ها

ك: نسخهٔ دانشگاه کمبریج، تاریخ تحریر ۷۴۶ (نسخهٔ اساس)

ش: نسخهٔ ازبکستان شوروی، تاریخ تحریر ۱۰۹۱
میکروفیلم این دو نسخه بشماره‌های ۳۸۴۲ و ۳۹۴۳ در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران موجود است

ت: نسخهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران بشمارهٔ ۲۳۹۱ ، تاریخ تحریر قرن دوازدهم

نت: نسخهٔ دیگری از دانشگاه تهران بشماره ۸۱۲۹، تاریخ تحریر قرن دهم

جلال‌الدین همایی

بابا رکن‌الدین شیرازی متوفی ۷۶۹*

که دربقعهٔ تاریخی اصفهان مدفونست

این‌که او را «رکن‌الدین شیرازی» نوشتم سندش گفته‌ها و نوشته‌های خود اوست که عن قریب نقل خواهد شد؛ ودرسنگ نوشتهٔ لوح مزارش که بنسبت «بیضاوی» معرفی شده است، با «شیرازی» منافات ندارد؛ برای این‌که «بیضا = بیضاء» جزو بلوك شیراز است. نظیروی «حسین‌بن منصورحلاج» عارف معروف، و «سیبویه» استاد ادب و صرف و نحوعربی است که معرفی ایشان بنسبت «بیضاوی» و «شیرازی» و «فارسی» هرسه صحیح است وبا یکدیگر منافات ندارد.

اما این‌که مرحوم «شیخ جابری‌انصاری» درتاریخ ری و اصفهان

---

*ـ یادداشت اصل مقبره وتکیهٔ بابارکن‌الدین‌درتاریخ اصفهان مربوطست بحدود ۴۵ سال‌قبل؛ وبعداز ده پانزده سال که‌ازآن‌تاریخ می‌گذشت، بخش مربوط بکتاب شرح فصوص‌بابارکن‌الدین وکتاب «جواهرخمسه» شیخ محمد غوث شطاری را برنوشته‌های سابق علاوه‌کردم؛ اکنون که مقاله را تقدیم بمحضر شریف استاد دانشمندگرامی جناب آقای میرمجتبی مینوی دامت افاضاته‌العالیه می‌کنم سال ۱۳۴۹ شمسی و ۱۳۹۰ قمری هجری است.

اورا با نسبت « انصاری » نوشته تخلیطی‌است بی‌اعتبار که هیچ مدرك و اساسی‌ندارد! تکیه ومقبرهٔ « باباركن‌الدین »ازتکیه‌های معروف قبرستان تخت فولاد ، جزو ابنیهٔ تاریخی اصفهان است؛ و چون وی قدیمیترین شخص دانشمند معروفی است‌که دراین سرزمین دفن شده و دارای بقعه وآرامگاه مجلل‌بوده است ، درقدیم تاچندی بعد ازصفویه این قبرستان را بنام « قبرستان بابا رکن‌الدین » می‌گفتند ؛ وباز چندان شهرت و معروفیت داشت‌که حتی« پل‌خواجو » راکه درمعبر آن مقبره واقع شده « پل بابا رکن الدین » می‌نامیدند .

اصل بنای بقعه و آرامگاه بابا رکن‌الدین مربوط بدورهٔ مغولی است ؛ یعنی ساختمان بقعه وگنبد اصلی آرامگاه نظیر بقعهٔ « باباقاسم » درمحلهٔ مسجد جمعه متعلق بسال۷۴۱ ﻫ ، وبقعهٔ «جعفریه» مقابل‌امامزاده اسماعیل‌بنای ۷۲۵ ﻫ ، و بقعهٔ « پیربکران » متعلق بسال۷۰۳-۷۱۲ ﻫ‌که درخارج شهراست و امثال و نظایر آن‌که خوش‌بختانه دراصفهان متعدد داریم همه بشیوه واسلوب ابنیهٔ مغولی قرن هشتم هجری است؛ ولیکن بعداً در زمان شاه عباس اول صفوی مرمتی درآن بعمل آمده و ایوان کاشی‌کاری و صحن و مرافق تازه بربنای اصلی افزوده شده است ؛ که قسمت اصلی از الحاقی در بازبینی دقیق مخصوصاً در سطح بام‌گنبد و ایوان و پلکانها و غرفه‌های اطرافش بخوبی مشخص و معلوم می‌گردد؛ وکسانی‌که تمام این بنا را مربوط بعهد صفوی‌گفته و نوشته‌اند، ظاهراً فریب‌کتیبهٔ کاشی‌کاری ونمای خارج ایوان مربوط بآن زمان را خورده وبکلی اشتباه‌کرده‌اند ! توضیحاً بالای ایوان مدخل بقعه کتیبه‌یی است بخط ثلث از « محمد صالح اصفهانی مولوی » حاکی از دستور و اهتمام شاه‌عباس اول درعمارت این بقعه‌که بعداً متن‌آن را نقل خواهیم کرد .

***

گنبد آرامگاه بابارکن‌الدین بطوری که گفته شد با شیوه و اسلوب ابنیهٔ مغولی شبیه گنبد « باباقاسم » بشکل هرمی ومخروطی کثیرالاضلاع یابصورت کلاه درویشان ترك ترك ساخته شده‌است؛ وقبر بابارکن‌الدین دربقعهٔ زیرگنبد درصفه یاایوان کوچکی که درسمت دست چپ شخصی است که وارد بقعه می‌شود بصورت مکعب مستطیل است ؛ باین شکل که ارتفاع قبر از سطح زمین حدود یك ذرع ؛ وعرض آن از یك ذرع چربتر ، و طولش از دو ذرع بیشتر است ؛ وایوان مقبره بوسیلهٔ نردهٔ چوبی‌مشبك از ایوانهای مشابهش ممتاز و مشخص شده است .

تمام قبراز سنگهای یك پارچهٔ مرمرعالی است ؛ و بالای سریك قطعه سنگ مرمرسفید بسیارممتاز است بطول حدود دوذرع وعرض‌یك ذرع چربترکه درازی‌آن ازسطح روی قبرحدود هفتاد و پنج سانتی‌متر بالامی‌رود ؛ برروی این سنگ بطرف وحشی یعنی خارج قبربخط ثلث آمیخته‌با رقاع بسیارعالی کتیبهٔ ذیل‌نوشته‌شده‌است‌که خالی‌ازمسامحات لفظی نیست ؛ کسی‌که درزیرگنبد خارج ایوان مقبره برابرقبرمی‌ایستد این سنگ نوشته را بخوبی می‌خواند ؛ و برروان صاحب قبر وبانی و سازندهٔ ایــن بنای عظیم و برکاتب و حجار این سنگ نوشته درود می فرستد .

سنگ نوشتهٔ آرامگاه بابا رکن‌الدین

الا ان اولیاء الله لاخوف علیهم ولاهم یحزنون هذا قبرحجة‌الاولیاء و العارفین قطب الاوتاد و الوالهین بــرهان الاتقیاء والصالحین قــدوة العشاق والذاکرین کهف الموحدین والمحققین السالك مسالك الائمة

المعصومین العارف بالحقایق الربانیة الوافق[1] بالدقایق الملکوتیه‌الطایر بفضاءِ اللاهوتیة [2] مهبط الانوار و مخزن الاسرار و نفحة العطار و مقام الشطار ومحل الاستغفارركن الشریعة و الطریقة والحقیقة والعرفان بابا ركن‌الدین مسعود ابن[3] عبدالله البیضاوی و قدتوفی فی‌یوم الاحدیوم [4] السادس والعشرین من شهرربیع الاول سنة تسع وستین وسبعمائة .

کتیبهٔ کاشی‌کاری خط ثلث

بالای ایوان مدخل بقعهٔ بابارکن الدین مربوط بعمارت بقعه

بدستور شاه عباس اول صفوی

بتأیید الواحد الباقی‌قد ارتفع عمارة هذه‌البقعةالملکوتیة فی‌ایام[5] دولة کلب علی‌بن ابی‌طالب صلوات‌الله و سلامه علیه عباس الحسینی بهادرخان خلدالله تعالی‌ملکه وسلطانه الی‌یوم القیامة تمت بامره‌واهتمامه بحسن الانقیاد والامرلله تعالی ۱۰۳۹ کتبه الفقیرمحمد صالح الاصفهانی المولوی .

۱ـ چنین است در متن سنگ نوشته یعنی «الوافق» بتقدیم فاء برقاف ؛ و علی التحقیق سهوالقلم‌است بجای « الواقف » بتقدیم قاف برفاد .

۲ـ چنین است در کتیبهٔ سنگ فعلی یعنی‌بصورت اضافه «فضاءِ اللاهوتیة»؛ و صحیح‌ترآن بود که بصورت صفت و موصوف یعنی « الفضاء اللاهــوتیة» نوشته می‌شد .

۳ـ چنین است با اثبات الف «ابن» بین‌العلمین‌که درعربی معمولاآن را حذف می‌کنند .

۴ـ کلمهٔ «یوم» اینجا زاید است، وانگهی‌اضافهٔ «یوم السادس والعشرین» از نظر عربیت خالی از حزازتی نیست . مرحوم موسیوگدار این‌کلمه را « من » خوانده‌است رجوع شود به‌کتابی‌که بفرانسه‌برای انجمن‌آثارملی‌ایران نوشته‌است.

۵ـ مرحوم موسیوگدار این‌کلمه را «بامر» خوانده و درکتاب آثار ملی همین‌طورثبت کرده است .

بطوری‌که ملاحظه می‌شود درکتابه‌های عمارات صفویه کتیبه‌یی باین سبك و سیاق و با این درجه از تخضع و سادگی القاب در مورد شاه عباس منحصر بهمین موضع است و نظیر آن را جای دیگر سراغ نداریم !

علاوه می‌کنم‌که‌کتیبهٔ مزبوررا بطوری‌که خوداین حقیردرحدود چهل وپنج سال قبل باوجود خرابی و ریختگی بعض حروفش خوانده و یادداشت‌کرده بودم اینجا ثبت‌کردم .

در آن زمان هنوز اصلاً ادارهٔ باستان شناسی در اصفهان تأسیس نشده بود ؛ بعد از مدت زمانی‌که باستان شناسی اصفهان بوجود آمد و پاره‌یی ازابنیهٔ قدیم را مرمت وتعمیرکردند ؛ این‌کتیبه را نیزکه تدریجاً افتادگی و خرابی بسیار درآن راه یافته بود دستکاری وبعقیدهٔ خودشان اصلاح ناشیانه‌کردند؛ باین‌طریق‌که بعض عبارات مخصوصاً آخرکتیبه را تغییرداده‌اندکه خالی ازغلط‌کاری درنیامده است ، ازاین قبیل‌که‌مثلا بجای «کتبه‌الفقیر» نوشته‌اند «کلب الفقراء» ! و بالجمله صورت‌کتیبهٔ مزبوردرحال حاضر[1] بدین قرار است :

بتاییدالله الواحد الباقی قدارتفع عمارة هذه البقعة الملکوتیة فی ایام دولة کلب سدة علی بن ابی طالب صلوات‌الله و سلامه علیه عباس الحسینی بهادرخان خلدالله تعالی ملکه و سلطانه الی یوم القیام و تمت بحسن اهتمامه والانقیاد لاوامره الامریومئذٍ لله تعالی‌کلب الفقراء محمد صالح الاصفهانی المولوی ۱۰۳۹

توضیحاً می‌دانیم‌که شاه عباس اول در سال ۱۰۳۸ هجری قمری فوت شده ؛ و این کتیبه بطوری‌که از سبك و سیاق ظاهر آن برمی‌آید

۱ــ یعنی سنهٔ ۱۳۴۹ شمسی و ۱۳۹۰ قمری هجری‌که این مقاله را پاکنویس می‌کنم .

مربوط بزمان حیات اوست؛ و این‌که در تاریخ کتیبه با ارقام عددی ۱۰۳۹ یعنی یك سال بعد از وفات شاه‌عباس نوشته شده باعتقاد این‌حقیر اشتباه است؛ و این اشتباهکاری مربوطست بتعمیرات و دستکاریهای متعددکه درخلال چند قرن پیش از زمان ما در این عمارت انجام‌گرفته است و اصل صحیح آن احتمالاً ۱۰۲۹ یا۱۰۱۹ بوده‌که بسبب ریختگی و افتادگی مبدل به ۱۰۳۹ شده است؛ نه این‌که اتمام بنایك سال بعداز وفات شاه عباس اتفاق افتاده باشد چنانکه بعض باستان‌شناسان گفته‌اند.

تعمیراتی‌که دربقعهٔ بابارکن‌الدین شده است بعد از شاه عباس اول تا عهد باستان شناسی جدید

دربارهٔ تعمیراتی‌که اشاره‌کردم علاوه برآنچه از خارج شنیده و تحقیق‌کرده‌ایم و نشانه و اثری ازآن درخود بقعه و تکیه باقی‌نیست دو فقره اطلاع قاطع محقق داریم‌که سندش درکتیبه‌های ایوان و اطاقهای اطراف موجود است.

۱ـ بعد ازعهد شاه‌عباس اول‌که تعمیراساسی‌دراین عمارت‌کرده بود یك بار درزمان شاه سلطان حسین صفوی بسال ۱۱۱۲ هجری‌قمری در این بقعه تعمیرات و تزییناتی شده و سندش‌کتیبهٔ قطعه اشعاری است بفارسی‌که با خط خوش نستعلیق‌که بشیوهٔ خط «محمد صالح» می‌نماید بردیوارگچ‌کاری یکی از اطاقهای بهم پیوستهٔ مجاورمقبره‌که بنام «چله خانه» یعنی محل ریاضت وچله‌نشینی زهاد ومرتاضان شهرت داردنوشته شده است متضمن ماده تاریخ تعمیری‌که در همان سال ۱۱۱۲ ه در این بقعه انجام‌گرفت؛ و مصراع ماده تاریخ آخرقطعه این است:

«قبلهٔ اهل حاجت است این باب» = ۱۱۱۲

دو بیت اول قطعه این است :

در زمان شهنشه عادل رونق افزای مسجد ومحراب
زینت دودمان مرتضوی شاه سلطان‌حسین عرش‌جناب

و دو بیت آخرش چنین است :

طبع سائل چو کرد فکر سؤال خرد از روی شوق‌داد جواب
زد رقم دوش سال تاریخش قبلهٔ اهل حاجت است‌این‌باب

از باقی اشعار کتیبه جای جای کلماتی خوانده می‌شود و باقی بمرور ایام محوشده است .

درسال ۱۲۰۰ هجری قمری یکی از ارباب طریقت وسیروسلوك بنام « **میرزا محمدنصیر بایزیدی بسطامی** »که علی‌الظاهر از سالکان سلسلهٔ طیفوریهٔ بایزیدی بوده است بقعهٔ بابارکن‌الدین راکه روبخرابی و انهدام داشته است تعمیرکرد و آن را بمعموری و آبادی بازآورد ؛ دلیلش سنگ نوشته‌یی است برجسته بخط نستعلیق تقریباً بشکل مربع که هرضلع آن درحدود ۳۴ سانتی متر برآورد می‌شود و بردیوارسمت غربی ایوان مدخل بقعه زیرکتیبهٔ کاشی‌کاری شاه‌عباس نصب شده‌است با این عبارت :

« چون از تصاریف دوران شرفات مقصورهٔ بابارکن‌الدین را انهدام ساری وازتقالیب ایام وحدثان زمان غرفات معمورهٔحصن‌حصین اورا انعدام‌طاری‌گردیده‌بود از آنجاکه مشیت وارادهٔجناب رب‌الارباب برابقاء وعدم انهدام‌آن بقعهٔ شریفه‌بود درین اوان فیروزی نشان سعادت توأمان توفیق حضرت باری و تأیید جناب اقدس الٓهی شامل حال عالی جاه رفیع جایگاه قدوة السالکین میرزا محمد نصیر بایزیدی بسطامی گردیده و درصدد تعمیر وآبادی بقعهٔ رفیعه وخانقه منیعه برآمده‌معمور گردید در اواسط شهرذی‌الحجةالحرام سنهٔ ۱۲۰۰ » .

***

غیر از آن دوفقره که سندش نقل شد بطوری که از خارج تحقیق کرده‌ایم ازجمله کسانی که بقاع تخت فولاد و از آن جمله بقعهٔ بابا رکن الدین را تعمیر کرده مرحوم حاج میرزا سلیمانخان رکن‌الملك شیرازی الأصل اصفهانی الموطن والمدفن است سازندهٔ مسجد رکن‌الملك تخت فولاد متولد ۱۲۵۴ متوفی ۱۳۳۱ هجری قمری که سالیان دراز در ایام حکومت مسعود میرزا ظل‌السلطان نایب‌الحکومهٔ اصفهان بود و بتعمیر و احداث ابنیه و طبع کتب مذهبی مانند قرآن و زادالمعاد و صحیفهٔ سجادیه آثار نیك ازخود بیادگار گذاشت .

بطوری که از اشخاص موثق شنیده‌ام مرحوم چراغعلی‌خان‌سراج الملك هم بسبب اعتقاد شدیدی که به بابا رکن‌الدین داشت در ایام حکومت اصفهانش بقعه و مقبرهٔ او را تعمیر کرد، والله العالم .

خصایص معماری و مهندسی گنبد و بقعهٔ بابا رکن‌الدین

گنبد و بقعهٔ بابارکن‌الدین‌ازبناهای‌تاریخی ممتاز اصفهانست که‌از حیث‌ظرافت و زیبایی و اصول مهندسی ومعماری دقایق‌هنری بسیار در آن بکار رفته است؛ازجمله خصایص معماری ومهندسی ساختمانش‌این است که‌گنبد دوازده ترك است[1] بشکل هرمی یا مخروطی کثیرالاضلاع که ازهفت سطح مثلث متساوی الساقین تشکیل شده است ؛ سطح بامی که‌گنبد روی آن ساخته شده هفت‌گوشه است ؛ و این بنای زیبای پـر شکوه بطوری‌که ازداخل بقعه بخوبی مشاهده می‌شود روی پنج پایه یا

۱ــ گنبد بابا قاسم نیز بهمین شکل هرمی یا مخروطی کثیرالاضلاع است ولیکن با هشت ترك نه دوازده ترك .

پنج قاعده بصورت مخمس متساوی‌الاضلاع قرار گرفته است .

هیئات دوازده ترکی گنبد دارای این خصوصیت نجومی است که آفتاب و سایه ازهرضلعی تا ضلع دیگرحدود یك ساعت زمانی است ؛ یعنی دوازده ترك گنبد خاصیت شاخص فروله وساعت آفتابی را دارد؛ و و مانند عقربهٔ ساعت شماراست که حرکت سایه و نور آفتاب ازهرترکی تا ترك دیگرمعادل یك ساعت زمانی است .

این خصوصیت را که ذکر شد خود این حقیرتجربه نکرده‌ام و صحت وسقم آن را بیقین نمی‌دانم؛از روی قواعد فنی شاخص وساعت آفتابی هم گمان نمی کنم که‌این‌مسأله مخصوصاً درتمام دورهٔ سال درست باشد؛ مأخذ من دراین باره گفتهٔ‌اشخاصی است که مقیم تخت فولاد بوده یا آنجا رفت وآمد بسیار داشته‌اند ، والله‌العالم بالصواب .

علاوه می کنم که عوام اصفهان در پیرامن گنبد دوازده ترکی با هفت مثلث وبام هفت گوشه وقاعدهٔ مخمس بنا، از پیش خود توجیهات لطیف عامیانه دارند که بد نیست نمونهٔ‌آن را برای خوانندگان این‌مقاله باز گوی کنم .

ازجمله این که می گویند ۱۲ ترکی اشاره است بمذاهب دوازده امامی ؛ وپنج قاعده اشاره است بخمسهٔ طیبه سلام‌الله علیهم اجمعین.

وجمعی معتقدند که درساختمان بقعه این‌نوع ازتقیه و تعمیه بکار رفته که بابارکن‌الدین از یك جهت دوازده امامی و از یك جهت هفت امامی شمرده شود وکسی ازمذهب و عقیدهٔ باطنی او آگاه نگردد !

وبرخی می گویند که هفت مثلث گنبد وهفت گوشهٔ بام اشاره‌است بهفت ترك (= تروك سبعه) که مابین خواص‌اهل طریقت و سیر وسلوك معمول ومعهوداست . دربارهٔ این سخنان نیزباید گفت والله‌العالم‌بحقایق الامور والاحوال .

بابا رکن‌الدین
وشرح فارسی او بر فصوص محیی‌الدین

بابا رکن‌الدین مسعود بن عبدالله بیضاوی شیرازی یکی از بزرگان مشایخ علما وعرفای قرن هشتم هجری است که با نهایت عزت واحترام در اصفهان می‌زیست؛ و همین‌جا در روز یك شنبه ۲۶ ربیع‌الاول سال ۷۶۹ هجری قمری درگذشت.

وی درعرفان علمی ازشاگردان **شیخ کمال الدین عبدالرزاق کاشانی** عالم عارف معروف صاحب «تأویل الآیات» و«شرح فصوص الحکم شیخ محیی‌الدین» و«شرح منازل السایرین» متوفی‌سوم محرم ۷۳۶ه[1]؛ وشیخ **داودبن محمود قیصری** صاحب معروفترین شرحهای فصوص الحکم متوفی ۷۵۱ ه بود؛ درحل مشکلات و رموز فصوص الحکم ازمحضر **«نعمان خوارزمی»** که ازعرفا ودانشمندان آن عصر بوده‌است نیز استفاده کرد. و درعرفان وطریق سیروسلوك تصوف مانند استادش «کمال‌الدین عبدالرزاق‌کاشانی» با سلسلهٔ معروف سهروردیه پیوند داشت که به **شیخ شهاب‌الدین عمربن محمد شافعی سهروردی** صاحب‌کتاب «عوارف‌المعارف» متوفی ۶۳۲، منسوبست.

و در مذهب شریعت اکثر او را اهل سنت و جماعت، و بعضی شیعهٔ امامیه‌اش دانسته‌اند؛ و ظاهراً بسبب همین شبههٔ تشیع مقبرهٔ اواز خرابی محفوظ مانده و بروزگار مقبرهٔ «حافظ ابونعیم» و «ابوالفتوح

۱ــ صاحب‌کشف‌الظنون درچند موضع وفات او را در ۷۳۰ نوشته‌که علی التحقیق اشتباه است زیرا تاریخ اتمام شرح منازل‌السایرین او ۷۳۱ هجری است و بعضی ۷۳۱ نوشته‌اندکه مأخذ موثق معتبری نیست.

عجلی » و « شیخ ابومسعود رازی » نیفتاده است[1].

***

بابا رکن‌الدین ازجمله رجال ممتازی است‌که در حیات و ممات مورد احترام وتعظیم وتکریم خواص وعوام‌بوده و درهمه وقت جمعی کثیر معتقدان صمیم پاك دل داشته است که از روحـانیت او استمداد و استفاضه می‌کرده‌اند ؛ و مخصوصاً از طایفهٔ عباد و زهاد و اهل تصوف احیاناً عده‌یی دربقعهٔ او بعبادت و تزهد اعتکاف می‌جسته و درجوار او بریاضت وچله‌نشینی می‌نشسته‌اند ، وهم اکنون بقعه ومقبرهٔ او زیارتگاه اهل معرفت ومحل دعا و توسل حاجتمندان است .

داستان شیخ‌بهائی ومقبرهٔ بابا رکن‌الدین

شیخ بهائی (محمد بن حسین بن عبدالصمد متولد ۹۵۳ متوفی ۱۰۳۰ه) دانشمند نامدار بزرگوارکه‌ازمفاخر عهد شاه‌عباس صفوی واز علمای‌جامع معقول ومنقول‌است و درفنون‌فقه وحدیث واصول و هیئت و ریاضیات تألیفات متین استوار دارد، یکی‌ازمعتقدان صدیق بابا رکن الدین بوده‌که همه وقت بزیارت قبراومی‌رفته و از باطن‌اومدد می‌جسته است . دریکی از همان ایام است بحدود شش ماه قبل ازوفات شیخ‌که واقعه‌یی کرامت‌آمیز اتفاق افتاد .

تفصیل‌آن واقعه را شیخ‌فقیه محدث‌مشهور ملامحمدتقی مجلسی

---

۱ ــ عمارت مقبرهٔ شیخ‌ابوالفتوح عجلی که درقبرستان حملان بوده است و مقبرهٔ «حافظ ابونعیم » را در محلهٔ‌آب بخشان «میرسید محمدلوحی» که معاصر و معاند مجلسی بود ؛ و مقبره و بقعه وخانقاه « شیخ ابومسعود رازی » را درمحلهٔ بیدآباد علی‌المشهور مرحوم سید صدرالدین عاملی متوفی ۱۲۶۴ ه بتهمت تسنن خراب‌کردند .

اول متوفی ۱۰۷۰ ه [1] که ازخواص شاگردان شیخ است و خود در آن روز همراه وی در فاتحه خوانی مقبرهٔ باباركن‌الدین حضور داشته در مشیخهٔ شرح عربی من لایحضره الفقیه نوشته است و صاحب روضات وبعض دیگر هم درضمن ترجمهٔ حال شیخ بهائی آن داستان را ازهمان مأخذ نقل کرده‌اند .

خلاصه‌اش این است که شیخ بهائی در موقع فاتحه خوانی و توجه بروحانیت باباركن‌الدین صدایی ازقبراو شنیدکه موجب تنبه وی گردید و خبر نزدیك شدن وفات خود را از آن دریافت ؛ این بودکه از همان ساعت بترك همهٔ مشاغل گفت و یکسره توجه بامور آخرت نمود ؛ و همچنان درحال خلوت و انزوا وعبادت بسربرد تا پس ازشش ماه‌که از آن واقعه می‌گذشت در دوازدهم شوال ۱۰۳۰ ه اجلش بسررسید و بسرای جاودانی شتافت .

غیر از شیخ بهائی باز جمعی ازخواص علما و دانشمندان عهد صفوی ازمعتقدان باباركن‌الدین بوده وزیارت قبروفاتحه خواندن‌برای اورا مایهٔ ثواب و اجر آخرت می‌شمرده‌اند .

ازجمله علما وعرفای ممتازقرن ۱۳ هجری‌که ازمعتقدان ارجمند باباركن‌الدین محسوب می‌شود مرحوم **ملاحسن نایینی آرندی** است متوفی ۱۲۷۰ ه که از بزرگان دانشمندان و اوتاد زمان خود بوده‌که در

۱ــ در تاریخ وفات اوگفته‌اند «افسر شرع اوفتاد و بی‌سروپا گشت فضل» یعنی چون حرف (ش) را از «شرع»؛ و دوحرف (ف، ل، را ازکلمهٔ «فضل» حذف کنند باقی مانده‌اش بحساب‌ابجد ۱۰۷۰ می‌شودکه تاریخ وفات مجلسی‌اول است.ــ وعکس آن را درماده تاریخ وفات شیخ‌بهائی گفتند «افسر فضل اوفتاد و بی سروپا گشت‌شرع». ــ ونظیر آن را درتاریخ وفات ملامحمد باقرسبزواری صاحب ذخیره که در ۱۰۹۰ فوت شدگفته‌اند «شد شریعت بی‌سرو افتاد از پا اجتهاد» .

عرفان و تصوف مسلك اویسی داشته وشایسته‌است که دربارهٔ سرگذشت احوال و مقامات علمی و عرفانی وی مقاله بل‌که رسالهٔ مفرد بنویسند. وی حسب الـوصیه درایـوان کاشی‌کاری بیرون بقعهٔ بابارکن‌الدین دفن شده است و سنگ لوح ممتازی دارد که بخط نستعلیق خوش قطعهٔ ماده تاریخ «سیما» را بر آن نوشته‌اند. واین «سیما» که‌گویندهٔ قطعهٔ ماده تاریخ وفات بابارکن‌الدین است یکی از فضلای شعرای عارف اویسی مسلك اصفهان در آن زمان است که از مریدان صادق « ملاحسن » بوده است، نمونهٔ افادات ادبی وعرفانی‌اورا بخط خودش که بشیوهٔ تحریری و شکسته نستعلیق بسیار پخته است این حقیر در تعلیقات حـواشی یك نسخهٔ خطی ازشرح دیـوان انوری و خاقانی دیده و شرح احوال او را ازعم شاعـرفاضل بزرگوارم مـرحـوم « میرزا محمدسها متوفی سنهٔ ۱۳۳۸ ﻫ » شنیده‌ام ؛ دربارهٔ « ملاحسن نایینی » نیز باین مناسب که از دوستان هم مسلك پدرش «همای شیرازی» متوفی ۱۲۹۰ ﻫ بوده‌است حکایات و روایات موثق داشت .

***

بابارکن‌الدین‌همانطورکه‌گروهی معتقدان داشت‌که‌اورا بجلالت قدر و مقام می‌ستودند و از اولیاء الله می‌شمردنـد ؛ عده‌یی نیز منکران داشته است‌که اورا باین تهمت‌که هم سنی وهم صوفی‌بوده‌است مردود و مطرود دانسته‌اند .

از جملهٔ این جماعت یکی **میرزاعبدالله** اصفهانی معروف به «**افندی**»است[ابن‌میرزا عیسی‌بن‌محمدصالح‌بیگ‌اصفهانی]عالم‌مورخ مشهورصاحب «ریاض العلماء» که ازخواص‌تلامیذ صدیق صمیم **مجلسی ثانی** صاحب « بحارالانـوار » بوده و در ایام سلطنت شاه سلطان حسین

صفوی حوالی سال ۱۱۳۰ هجری فوت شده است.

درترجمهٔ حال مختصری‌که از بابارکـن‌الدین نوشته خوب پیدا است‌که نه تنها اعتقاد بل‌که اعتنائی چندان بوی نداشته چندانکه‌گویی هیچ وقت برسرقبر اونرفته و سنگ لوح او را که تاریخ وفاتش بر آن منقور است ندیده بوده است؛ باین دلیل‌که اولاً تاریخ وفات اورا ثبت نمی‌کند؛ وثانیاً دربارهٔ نسخه‌یی قدیم ازشرح فصوص الحکم بابا رکن الدین که بخط «ابـوالحسن علي بن محمد بن محمد عمويهٔ شيرازی» مورخ سنهٔ ۷۴۶ ه بنظر او رسیده است بطورتردید می‌گوید این نسخه درحیات خود مؤلف کتابت شده است یا قریب‌العهد بزمان او؛ و حال آنکه قطعی و مسلم است‌که بابارکن‌الدین در۷۶۹ وفات یافت وکتابت آن نسخه در زمان حیات اوسه سال بعد ازاتمام تألیف بوده است؛ بعداً دربارهٔ شرح فصوص بابا رکـن‌الدین و تاریخ تألیف آن گفت وگو خواهیم‌کرد.

باری درترجمهٔ حال بابارکن‌الدین همین اندازه مجمل می‌گوید وی همان شیخ صوفی شیرازی است‌که در اصفهان مقبره‌یی بنام دارد و ظاهراً ازاهل سنت بوده است.

ازجمله علمای متأخرکه بابارکن‌الدین را سنی و صوفی هردوبا هم شناخته و بدین سبب مردودش شمرده‌اند مرحوم سیدالعلماء **«آقا میرزا محمدهاشم چهارسوقی‌اصفهانی»** است متوفی‌رمضان ۱۳۱۸ ه در رسالهٔ «میزان الانساب»[1] که بفارسی در معرفی امامزاده‌های معتبر اصفهان برای حاکم وقت «ظل السلطان مسعود میرزا» نوشته است در

۱ـ این‌کتاب بهمت و مقدمه و حواشی سید فاضل جلیل آقامیر سید احمد روضاتی اصفهانی وفقه‌الله تعالی دربلدهٔ قم، چاپخانهٔ حکمت، سال۱۳۷۲ قمری و ۱۳۳۲ شمسی بطبع رسیده است.

اثبات این امر که مقبرهٔ بابارکن‌الدین در تخت فولاد اصفهان شایستهٔ احترام وبزرگ داشت ودرخور زیارت وتوجه مؤمنان نیست می‌نویسد که « آن شخص هم از علمای سنیان می‌باشد بل‌که ظاهر این است که سنی و صوفی باهم بوده » .

داستان کرامت آمیز شیخ بهائی و آوازشنیدن او را از مرقد بابا رکن‌الدین هم از مشیخهٔ شرح من لایحضره‌الفقیه مجلسی اول نقل و آن را بوجوهی محتمل توجیه کرده‌اند که کاشف ازجلالت شأن وعلومرتبت بابارکن‌الدین نباشد .

شرح فصوص الحکم بابا رکن‌الدین

بنام

نصوص الخصوص فی‌شرح الفصوص

از تألیفات مهم گران ارز بابارکن‌الدین شرحی است‌که بفارسی بر فصوص الحکم شیخ محیی‌الدین ابن‌عربی (ابوعبدالله محمدبن‌علی بن محمد متوفی ۶۳۸ ه) نوشته است موسوم به « **نصوص‌الخصوص فی‌شرح الفصوص** » .

این شرح را بابارکن‌الدین بتشویق عارف بزرگ معاصرش « **نعمان خوارزمی** » تمام‌کرده و در سالهای ۷۳۹ ـ ۷۴۳ هجری یعنی مدت سه چهار سال در این تألیف اشتغال داشته و تاریخ اختتام آن را خود او بشعرفارسی درپایان‌کتاب چنین‌گفته است :

محرم بد ز سال جیم ومیم آنگه بذال اندر
که توفیقم رفیق آمد رسانیدم بپایانی
کتابی کو بظاهر بحر و باطن درهمی ماند
چنین گوهر نیابد کس بعمر خود بهر کانی

مقصودش ازسال میم وجیم وذال سه حرف است (م، ج، ذ) که بحساب جمل معروف ۷۴۳ می‌شود .

این حقیر خوش‌بختانه نسخهٔ این کتاب را دیده و توفیق مطالعهٔ آن را یافته و تاجایی‌که ممکن و میسربوده است آن را تصحیح کرده و حواشی و تعلیقات بر آن نوشته‌ام ؛ شرح مبسوطی است‌که با عبارات سادهٔ نزدیك بفهم انشاء شده وبتقریب جامع خلاصه‌یی ازهمهٔ آن‌مطالب است‌که در شروح قبل‌از وی مخصوصاً شرح **کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی** و شیخ **داودبن‌محمود قیصری** که بابارکن‌الدین خود شاگرد بلاواسطهٔ آنهابود نوشته بودند؛ بعلاوه فواید تازه‌یی که خود برمطالب شارحان قبل افزوده است .

توضیحاً برکتاب فصوص الحکم قبل از بابا رکن‌الدین شروح متعدد نوشته بودند. گویا اولین شارح این کتاب **سعیدفرغانی** است (سعیدالدین[1] محمد بن احمد) که[2] اولین شارح **تائیهٔ ابن‌فارض** متوفی ۶۳۲ هم‌اوست؛ ومطابق روایت کشف‌الظنون وی‌نخستین‌بار « تائیهٔ » را برجلال‌الدین مولوی[3] خواند آنگاه برآن شرح فارسی و سپس شرح عربی نوشت .

۱ــ ص ۴۰، طبع چاپخانهٔ حکمت .
۲ــ کشف الظنون در شرح تائیهٔ ابن‌فارض «سعیدالدین» ودرشرح فصوص «سعدالدین» نوشته است .
۳ــ ظاهراً مقصود مولانا جلال‌الدین صاحب مثنوی ودیوان کبیر است ؛ و این خود نکتهٔ تاریخی است در بارهٔ «مولوی» .

شیخ مؤیدالدین محمودبن صاعد جندی متوفی حدود ۷۰۰ ﻫ و کمال‌الدین محمدبن علی انصاری شافعی متوفی ۷۲۷ ﻫ نیز از شارحان معروف فصوص پیش از بابارکن‌الدین بوده‌اند.

نسخه‌یی که من از شرح فصوص بابا رکن‌الدین دیده‌ام چندان قدیم نیست؛ وگویا قدیمترین نسخ این کتاب همان نسخهٔ مورخ ۷۴۶ باشدکه صاحب ریاض العلماء دیده است و در مسطورات قبل گذشت.

باری شرح فصوص بابا رکن‌الدین باین عبارت آغاز می‌شود:

«حمد افزون ازحد و شکر بیرون ازعد حضرت باعظمت‌الله راکه نقش عالم وآدم بمحض جود وکرم ازمکمن غیب عدم بقلم فیض‌اقدم برلوح علم قدم رسم صورت بود انداخت».

و درسبب تألیف کتاب گوید:

«اما بعد حمدالله چنین گوید:

کمتری ازهرکه هست اندر انام
بندهٔ حق رکن شیرازی بنام
معترف برجرم وتقصیرات‌خویش
مغترف از بحر عرفان بردوام
کزاوان کودکی تا این زمان
بود و هستم[1] عارفان را من غلام
... الخ»

و در مقدمهٔ کتاب می‌نویسد:

۱ــ در نسخه‌یی‌که بنظر این حقیر رسیده «بوده و هستم» نوشته است‌که بحسب ظاهر موجب اختلال وزن شعر است مگر آنکه بعض حروف را بر خلاف قاعده درتلفظ حذف‌کنند!

«تا توفیق رفیق طریق گشت و بصحبت کمال الحق والملة و الدین عبدالرزاق القاشی روح‌الله روحه مشرف شدم وبعد از او از زلال رحیق شرف الملة والدین داودالقیصری قدس‌الله سره قطره‌یی بکام ناکامم چکید و این ضعیف را محرم حرم محترم کتاب فصوص الحکم گردانید ... الخ».

بعد از آن درجای دیگر مقدمه می‌نویسد:

«تا در این میانه زمانه مساعدت کرد و در شهورسنهٔ تسع و ثلاثین و سبعمائه در سرای برکه بحضور نور بخش **نعمان الخوارزمی** مشرف گشتم و بقصد استفادت ازمشکلات فصوص استکشاف می‌کردم و حقا که درین معانی بتخصیص وحید عصرخویش بود وبمقتضای الکلام یجرالکلام سخن بدینجا رسیدکه فرمود شنودم چند ورقی برآن نبشته شده است و باحضار وعرض آن مبالغت فرمودند و بعد از مطالعه اشارت باتمام ازغایت‌احترام فرمودند وهم در ایام حیات‌ایشان سواد آن تمام گشت ...».

«.. ومسمی گردانیدم به‌نصوص الخصوص فی‌شرح‌الفصوص بنا بر دو معنی یکی آنچه خلاصهٔ کلام سابقان از شارحان و خاصهٔ مشایخ و استادان خود بود در آنجا یادکردم و دیگر آنکه دربعضی ازمواضع آنچه خاصه بردل این بیچاره روی می‌نمود بآن ملحق گردانیدم ...»

«.. و واجب دانستم‌که این‌کتاب را مقدمهٔ مبسوط مشتمل بر اصول و فروع بنویسم اما آن را با این ترجمه و شرح جمع نگردانم ... الخ».

معلوم می‌شود بابارکن‌الدین یك‌کتاب هم راجع به‌کلیات‌عرفانی

تألیف‌کرده یا درصدد تألیف‌آن‌بوده است، وهرچه هست مانسخهٔ آن را تا کنون ندیده‌ایم ، اما شرح فصوص او بنظر این حقیررسیده و بدست آوردن این‌کتاب سرگذشتی عبرت‌انگیز داردکه از شرح‌آن خودداری می‌کنم ؛ حالی این حقیردرصدد است‌که اگر توفیق رفیق آمدآن را با توضیحات و تعلیقات‌که از خود برآن افزوده‌ام بطبع برسانم انشاء الله تعالی .

بابارکن‌الدین علاوه برشرح فصوص‌گویا کتابی دیگرهم داشته است درشرح تائیهٔ ابن فارض‌که درکشف‌الظنون تحت عنوان « التائیة فی‌التصوف » می‌نویسد:«و ذکران الشیخ رکن‌الدین الشیرازی شرحها ایضاً » و مقصودش ازشیخ رکن‌الدین علی‌الظاهر همین بابا رکن‌الدین است ؛ هم صاحب کشف‌الظنون در ذیل « فصوص » از وی و شرح فارسی مبسوطش بنام « نصوص‌الخصوص » یادکرده است .

قدیمترین ماخذکه مولوی صاحب مثنوی را بنام ملای رومی و ملای روم ذکر کرده است

دربارهٔاینکه مولوی صاحب مثنوی را بنام «ملای روم» و«ملای رومی » ذکرکرده باشند قدیم‌ترین مأخذکه بنظر این حقیر رسیده همین شرح فصوص بابا رکن‌الدین است‌که دراثناء‌آن مکرراشعاری ازمثنوی مولانا بعنوان «ملای روم» و « ملای رومی »آورده و تاریخ تألیف این شرح (سال ۷۳۹ـ۷۴۳ ه) مقدم برمناقب‌العارفین افلاکی و دیگرکتبی است‌که دربارهٔ مولوی نوشته‌اند وما ازآنها اطلاع داریم .

شُطّار

چنانکه در کتیبهٔ سنگ لوح بابارکن‌الدین دیدیم در جزوعناوین والقاب عرفانی او «نفحة العطار و مقام الشطار» نوشته شده است . این

حقیر راجع بکلمهٔ «شطار» که بضم شین و تشدید طاء بروزن طلاب و زهاد است یا بفتح شین و تشدید طاء بروزن عطار و صفار، واصل این اصطلاح چیست و درچه مورد بکار می‌رود، تحقیقی کرده‌ام که نقل خلاصه‌یی از آن بی‌فایده نیست.

شطاریه[1] یکی از سلاسل معروف تصوف است که بنام سلسلهٔ طیفوریه و بایزیدیه (منسوب به بایزید بسطامی) و خاندان عشقیه نیز نامیده می‌شوند؛ اگرچه همهٔ سلاسل تصوف خود را اهل‌عشق می‌دانند اما شطار را اصل مذهب و طریقت همان عشق است.

دربارهٔ این‌سلسله و کرسی‌نامهٔ مشایخ آن درکتاب «بستان‌السیاحه» حاج زین‌العابدین شیروانی؛ و «اصول الفصول» رضاقلی‌خان هدایت و «طرایق الحقایق» نایب‌الصدر و «بحرالمعارف» شیخ عبدالصمد همدانی رحمهم‌الله تعالی شروحی نوشته‌اند که اکثرش مکررات است؛ وما خلاصهٔ آن را که مورد احتیاج است ذکرمی‌کنیم.

معروف این است که رشتهٔ سلسله شطاریه از امام ششم امامیه حضرت امام جعفر صادق علیه‌السلام منشعب می‌شود و طریقهٔ شطار را در مقابل طریقهٔ اخیار و ابرار بالاترین طریق سلوك الی‌الله می‌شمارند.

در کتاب بحرالمعارف می‌گوید طریقهٔ اعمال ظاهره از صوم و صلوة وتلاوت قرآن و امثال‌آن موسوم‌است‌به **طریقهٔ اخیار**، و طریقهٔ مجاهدت و ریاضت اهل باطن موسوم است به **طریقهٔ ابرار** و دربارهٔ طریقهٔ شطار می‌نویسد: «وثالثها طریق السائرین الی‌الله والطائرین بالله و هوطریق الشطارمن‌اهل محبةالله فی‌جادة المحبة فالواصلین منهم فی البدایات اکثرمن غیرهم فی‌النهایات فهذه‌الطریقة هی‌المختار».

۱ــ کلمهٔ «شطاریه» از موضوعات و ساخته‌های فارسی زبانان است.

از ظاهر نوشتهٔ صاحب بحرالمعارف معلوم می‌شود که «شطار» را بصیغهٔ جمع یعنی با ضم شین می‌خوانده و آن را در مقابل اخیار و ابرار تفسیر کرده است.

مرحوم نایب‌الصدر در کتاب **طرایق الحقایق** مکرر ازین سلسله نام برده و بنقل از بستان‌السیاحه و اصول الفصول و ریاض العارفین و غیره شرحی راجع به بزرگان و اعیان این طریقه نوشته است [ج ۲ صفحات ۶۸، ۶۹، ۷۸، ۹۷، ۹۸]. و در یك موضع [ج ۲ ص ۹۷] ابیات ذیل را از منظومهٔ میرزا محمد تقی کرمانی نقل کرده است:

هم‌چنین آن جعفر صادق لقب		آن امام پاك و پاکیزه نسب
چشم دل بگشود چون طیفور را		بایزید آن پای تا سر نور را
جمله درویشان شطاری لقب		خرقه بگرفتند از آن کامل‌ادب

و بعد از نقل اشعار می‌گوید: «ولی وجه تسمیه و مقصود از این نسبت معلوم نشد و فعال صیغهٔ مبالغه است از شطر بمعنی قصد یعنی تأکید در توجه بخدا و طریق سیر بسوی خدا اما این معنی بسلسلهٔ طیفوریه انحصار ندارد بلکه عموم سلاسل را شامل است».

نوشتهٔ صاحب طرایق باختصار نقل شد؛ و از صریح گفتار او معلوم می‌شود که خود او صحیح این کلمه را «شطار» بفتح شین و تشدید طاء بصیغهٔ مبالغه می‌دانسته است.

کتاب جواهر خمسه تالیف ابوالمؤید محمد غوث شطاری

این حقیر مدتی دربارهٔ ضبط کلمه و معنی اصل آن و عقیدهٔ واقعی این سلسله متحیر بودم؛ نوشته‌های مرحوم شیروانی و نایب‌الصدر و امثال ایشان که همه‌کس به آنها دسترس دارند دردی دوا نکرد؛

اخیراً[1] یك نسخه کتاب خطی کهنه بدستم افتاد موسوم به **جواهر خمسه** تألیف **ابوالمؤید محمدغوث شطاری** که از اعیان مشایخ سلسلهٔ شطار بوده و نامش در کرسی‌نامه‌های این طریقه معروفست.

بطوری که خود مؤلف در مقدمهٔ کتاب می‌نویسد مرشد او **شیخ ظهور حاجی حصور** بوده که نام اوهم درجزء مشایخ این سلسله مشهور است؛ و این کتاب را در پنجاه سالگی بسال ۹۵۶ قمری هجری تألیف کرده است که بنابراین ولادت او در حدود ۹۰۶ مقارن تأسیس دولت صفویه می‌شود.

باز درمقدمهٔ کتاب نژاد ونسب خودرا به شیخ **فریدالدین عطار** می‌رساند بدین طریق: ابوالمؤید محمد معروف به غوث شطاری ابن خطیرالدین بن لطیف بن معین‌الدین قتال بن خطیرالدین بن بایزید بن خواجه فریدالدین عطار رحمهم‌الله.

اما این نسب‌نامه بظاهردرست نمی‌آید چراکه این مقداروسائط یعنی پنج نسل‌از زمان محمدغوث که درحدود ۹۰۶ متولد شده‌است تا شیخ فریدالدین عطار معروف که بنابر اصح اقوال در فتنهٔ مغول بسال ۶۱۸ ﻫ شهادت یافت کافی نیست؛ مگراین که نسخهٔ ما ناقص باشد؛ یا چند پشت از نسب‌نامه اصلا از قلم حذف شده باشد: یا مقصود فرید الدین عطار دیگری است غیر ازعطارمشهور صاحب منطق‌الطیر (؟)

کتاب **جواهر خمسه** به پنج جوهر تقسیم می‌شود که هرجوهری بمنزلهٔ فصلی وبابی‌است؛ مطالب این کتاب عبارتست ازبیان طریقهٔ حقهٔ سیروسلوك (بعقیدهٔ خودمؤلف که محمد غوث باشد) وپاره‌یی‌ازخواص

۱ـ حدود سی سال قبل که یادداشتهای مربوط به شطار را ذیل بابا رکن الدین در تاریخ اصفهان خود علاوه کرده‌ام و آنچه در این مقاله می‌نویسم هما نطور که در سرآغازآن اشاره شد نقل از بیان تاریخ اصفهان است.

اسماءالله و آداب ذکر وخلوت و امثال آن، وجوهرچهارم دربیان مسلك و مشرب سلسلهٔ شطاراست‌که باین عبارت آغاز می‌شود:

«هرگاه‌که طالب ازعمل ابرار و اخیار و از اسرار دعوات بـر گذرد بایدکه قدم در مشرب شطار نهد ؛ مشرب شطار مشربی است‌که از همه مشارب اعلی و اعظم القـدر است ؛ حضرت **ابوالجناب**[1] **شیخ نجم الدین کبری** می‌فرماید طریق السائرین الی‌الله والطائرین بالله هو طریـق الشطـار مـن اهـل المحبة السالکین بالذات فالواصلان منهم فی البدایات اکثرمن غیرهم فی‌النهایات» .

این عبارت‌که ازشیخ نجم‌الدین‌کبری دراین‌کتاب نقل شده عین همان عبارتی است‌که ازبحرالمعارف ملاعبدالصمد همدانی نقل‌کردیم. درکتاب طرایق الحقایق هم این عبارت از بحرالمعارف نقل شده است ومعلوم می‌شود‌که اصل‌آن ازشیخ نجم‌الدین‌کبری‌است .

درهمان جوهرچهارم‌ازجواهرخمسه مطالب ولغات واصطلاحات بسیار جـالب دلکش دارد دربـارهٔ طریقهٔ شطار که نقل همهٔ آنها در این مقاله‌نمی‌گنجد وبعداً نمونهٔ مختصری از آن را نقل خواهیم‌کرد .

کرسی‌نامهٔ سلسلهٔ شطار

صاحب جواهرخمسه در انشعاب این سلسله و مشایخ این طریق

۱ـ «ابـوالجناب» بفتح جیم یك نقطه و تقدیم‌آن بـه نـون مشدد‌کنیهٔ نجم‌الدین‌کبری ابـوالجناب احمدبن عمربن عبدالله صوفی خیوقی خوارزمی است کـه عـلی‌المعروف در خوارزم در فتنهٔ مغول بسال ۶۱۸ شهادت یافت . و او را نجم‌کبری «نجم‌الکبراء» می‌گفتند .

در قامـوس چاپ تبریز تحریف عجیبی شده که ممکن است خواننده را بـزحمت بیندازد بدین قرار که بجای «نجم‌الکبراء» نوشته است «عم‌اللبراء» ! و مأخذ اینکه‌اورا «نجم‌الکبراء» نیز می‌گفته‌اند همین قاموس وشرح تاج‌العروس است .

تا زمان خود مؤلف این طور گفته است که :

«مشرب شطار از حضرت رسالت‌پناهی صلوات‌الله علیه بحضرت ولی کل مولانا امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام رسید ، و او این طریقه بحضرت حسن‌بن‌علی تلقین فرمود ؛ و از او به حسین بن‌علی رسید ؛ و آن حضرت بفرزندش علی‌بن الحسین تلقین این مشرب کرد ؛ و او بحضرت باقر ، و آن حضرت به مولانا جعفرصادق علیه‌السلام تلقین فرمودند ؛ و از آن حضرت به بایزید بسطامی رسید ؛ و ازاو بخواجه محمد مغربی ، و ازاو بخواجه یزید عشقی اعرابی ، و از او به مولانا ترك طوسی ؛ و از او به شیخ ابوالحسن خرقانی[۱] ؛ و از او به شیخ خداقلی ماوراءالنهری ؛ و ازاو بفرزندش شیخ‌محمدعاشق بن‌خداقلی ؛ و از اوبشیخ محمد عارف ؛ و از اوبشیخ عبدالله شطاری ؛ و از او به شیخ قاضی شطاری منیری ؛ و از او بشیخ هدایةالله سرمست ؛ و ازاوبشیخ ظهور حاجی حضور ؛ وازشیخ ظهور بمؤلف‌کتاب ابوالمؤیدمحمد غوث رسید » .

صاحب بستان السیاحه کرسی‌نامهٔ مشایخ سلسلهٔ طیفوریه را بدو طریق دیگر نوشته است که هیچ‌کدام باضبط « جواهر خمسه » سازش ندارد ؛ صاحب طرایق‌الحقایق هم‌گفتهٔ بستان السیاحه را همچنان بدون اظهارنظر نقل‌کرده است (ج ۲ ص ۶۸ - ۶۹) .

اما صاحب اصول‌الفصول‌که شاید نسخهٔ « جواهرخمسه » را در دست داشته‌کرسی‌نامهٔ سلسلهٔ شطاری را بااندك اختلاف تقریباً همانطور که از « جواهرخمسه » نقل‌کردیم ثبت‌کرده است ؛ و بعد ازذکرمشایخ

۲— در اصول الفصول بجای « ابوالحسن خرفانی » نوشته است «شیخ ابوالحسن العشقی» .

سلسله تا « شیخ محمد غـوث العطاری الشطاری » معلوم نیست از چه مأخذ علاوه می‌کندکه قطبیت این سلسله بعد از «شیخ محمد غوث» به «حاج امین الدنیا سراج‌الدین عبدالله صوفی‌شطاری» و از وی به «شیخ عبدالنبی شطاری» صاحب رسالهٔ تحفهٔ شطاریه رسیده است؛ ومی‌گوید که شیخ عبدالنبی معاصر « میرسید علی همدانی » بود .

اما ظاهراً دراین امر که شیخ عبدالنبی شطاری را معاصرمیرسید علی همدانی گفته است اشتباه کرده ؛ چراکه وفات میرسیدعلی همدانی بنوشتهٔ خود او درسنهٔ ۷۸۶ هجری قمری واقع شده است ؛ با این حال چگونه ممکن است که با جانشین پشت دوم مشایخ بعد از«محمدغوث» که درسال ۹۵۶ هجری کتاب «جواهرخمسه» را تألیف‌کرده بود معاصر و همزمان باشد !

متأسفانه ازاین قبیل اشتباهات و لغزشها در کتب تاریخ و رجال فراوانست، والله العاصم .

عقاید و اقسام آداب ذکر و اصطلاحات مخصوص سلسلهٔ شطاریه

درکتاب جواهرخمسه راجع بعقاید شطار وآداب ذکرآن‌سلسله مطالب بسیارنوشته است که نمونهٔ آن بدین قراراست :

وی می‌گویدکه (الم)اصول مشرب شطاراست و درحاشیه شرح می‌دهدکه الف اشاره بمقام ذات ولام اشاره بصفات جلالیه ومیم صفات جمالیه است .

ودراقسام وآداب ذکرمی‌نویسد: **ذکر یك‌ضربی، ذکردوضربی سه‌ضربی، چهارضربی ، وهمچنین‌تا ذکر بیست ضربی وبیشترتاضرب بی‌نهایت .**

و همچنین **ذکر یك‌حلقی ، دوحلقی ، سه‌حلقی ، ... الخ** ؛ و **ذکر بیك‌کوب ، بدوکوب ، بسه‌کوب ، ... الخ** .

و همچنین در ترکیب آنها با یکدیگر مانند «**ذکر یك ضربی بیك کوب**» و «**ذکر یك ضربی بدوکوب**» و «**یك ضربی بسه‌کوب**» ... الخ . و همچنین ذکردوضربی و سه ضربی وچهارضربی . . . الخ بیك‌کوب و دوکوب وسه‌کوب ... که ازباب مثال درترکیباتش می‌شود «ذکر ۴ حلقی ۱۶ ضربی به ۴کوب» ، و «ذکر ۵ حلقی ۲۰ ضربی به ۵کوب» ... الخ. کسی که ازقواعد ریاضی و ترکیبات ثنائی وثلاثی و و رباعی حروف و ارقام آگاه باشد می‌توانــد درك‌کندکه از افـراد و ترکیب این افکاربایکدیگرچه اندازه اقسام ذکربدست می‌آید ؛ ومطابق طریقهٔ شطارهرکدام ازاین اذکار آداب وکیفیاتی داردکه شرحش‌طولانی و مفصل است .

اینهاکه‌گفتیم اقسام وانواع کلی کیفیت ذکر گفتن بود ؛ امارا‌جع بخود اذکارمانند ذکر (هو) و (حی) تنها؛ یا مرکب از هردو (هوحی)؛ وهمچنین ذکــر نفی و اثبات («لااله الاالله») و ذکر «لاهو» و «الاهو» یاز اقسام و انــواع‌گوناگون دارد . مثلاً «**ذکر هو ، یك کشش تا ام‌الدماغ**» و «**یك‌کشش‌هویاضریب هو** و همچنین (دوکشش) و (سه‌کشش) بایك ضرب و دوضرب ... الخ»

دربارهٔ طریقهٔ گفتن ذکرهم آداب وکیفیات مخصوصی را شرح داده است‌از آن جمله می‌گوید : «ذکرهوحی سه ضرب به‌دو هو و یك حی» طریق ضربش این است‌که ضربی بجانب‌آسمان وضربی بجانب زمین سرنگون‌کرده «هو»گوید وضربی به(حی) درخودگوید وهمچنان ذکررا تکرارکند» .

باز از اقسام ذکر با اصطلاحات مخصوص : **ذکر ناسوتی، ذکر لاهوتی ، ذکر ملکوتی ، ذکر زجاج ، ذکر شکرخواره ...الخ.**

توضیحاً بیشتر اقسام ذکر یك ضربی و دوضربی و سه ضربی و بالاتر راجع است بذکر نفی و اثبات وذکرجلی وخفی وکسی که باطریقهٔ ذکر سلاسل صوفیه آشنا باشدکه چگونه در حال ذکر سر را حرکت می‌دهند و و شهیق و زفیرتنفس را باچه کیفیت تند وکند وکوتاه وبلند می‌سازند ؛ و نقش ذکر را چگونه در قلب خود رسم می‌کنند معانی اصطلاحاتی را که گفتیم در می‌یابد ، و مقصود از ضرب و کشش را درك می‌کند .

آنکس که زشهر آشنایی‌است		داندکه متاع ما کجایی است

تحقیق در ضبط صحیح کلمهٔ شطار

آمدیم برسرضبط صحیح کلمهٔ شطار:

از مؤلف طرایق الحقایق نقل‌کردم‌که او این‌کلمه را بفتح شین و شد طاء بر وزن صیغهٔ مبالغهٔ فعال می‌دانسته است ؛ و چون خود آن مرحوم پسر رحمت علیشاه واهل البیت سلسلهٔ تصوف بوده و علاوه بر مطالعات شخصی دائم بااصحاب طریق ازهرفرقه وفریق معاشرت داشته لابد این‌کلمه را ازابتدا همان‌طوربفتح شین‌شنیده‌بوده‌است؛ شاید پیش ازآن زمان هم تا مدتی که آغـازش معلوم نیست همچنان مابین ارباب طریقت معمول و متداول بوده است‌که‌کلمهٔ شطاررا بفتح شین وتشدید طاء تلفظ می‌کردند؛ اما اصل صحیح این‌کلمه ظاهراً شطار بضم شین و تشدید طاء بروزن حضار وزهاد وطلاب است‌که درکتب لغت عربی

درصیغهٔ جمع کلمهٔ « شاطر » ضبط کرده‌اند .

شاطردر اصل لغت بمعنی کسی است که ازخباثت طبع همراهان واهل خود را خسته و در رنج می‌دارد و نیزبمعنی کسی است که دارای هوش ودهاء وگُرُبزی باشد ، بمعنی‌چست وچالاك وچابك و زرنگ نیز ضبط شده است .

اما کلمهٔ شاطر درعرف ادب فارسی مخصوصاً ازقرن هفتم باین طرف معنی خاصی بخودگرفته است که بیشتر در مورد مدح و ستایش استعمال می‌شود مانند « یارشاطرنه بارخاطر » ؛ یعنی مفهوم خباثت و گربزی که درلغات عربی ضبط کرده‌اند درعرف فارسی‌ازین کلمه سلب شده و مفهوم هوشیاری و چست وچابکی آن باقی مانده‌است؛پس کلمهٔ « شاطر » درفارسی بمعنی رند چالاك هوشیار و چست و چابك و قلندر بی‌باك است ؛ و درمورد « یارشاطر » بمعنی کسی است که جلد و چابك در امور دوستان و حاجتمندان پایمردی وکارسازی داشته باشد .

و شطار دراصطلاح اهل طریقت بمعنی جماعت رندان چست و وچالاك و زرنگ وهوشیار است که زود بمقصد می‌رسند و از همراهان خود پیش می‌افتند؛ وهمهٔ این‌معانی درمورد فرقهٔ خاندان عشقیه وسلسلهٔ طیفوریهٔ بایزیدیه که مذهب و طریقهٔ آنها عشق است و با مرکب عشق زودتر از زهد و عبادت و ریاضت بمقصد خود و اصل می‌شوند صادق است .

سیرعارف هردمی تا پیشگاه		سیر زاهد هرمهی‌یك روزه راه

وانگهی شطاربروزن عطار وعصاریعنی بفتح اول وتشدیدحرف ثانی اصلاً درلغت عربی ضبط نشده است وشاید ازمستحدثات فارسی زبانان باشد .

طرز استعمال این کلمه درعبارات بزرگان قدیم هم کاملاً می‌فهماند که اصلاً صیغهٔ جمع است نه مفرد مانند عبارتی که از نجم‌الدین کبری و شیخ عبدالصمد همدانی نقل و اشاره کردیم که شطار در مقابل اخیار و ابرار گفته می‌شود که مراد جمعیت است.

جامی درنفحات الانس دراحوال عبدالرحیم استخری می‌گوید: «طریقت وی اظهار شطارت بود وجامه‌های شاطرانه می‌پوشید».

نوشتهٔ تاج‌العروس در کلمهٔ شطار نقل از جواهرخمسهٔ محمد غوث

از جمله دلایل صریح واضح براینکه شطار صیغهٔ جمع شاطر است نه صیغهٔ مبالغه نوشتهٔ تاج العروس است درمادهٔ شطـر که معلوم می‌شود نسخهٔ جواهرخمسه محمدغوث راکه ذکر کردیم دردست داشته و شاید نسخهٔ اوهم کاملتر وصحیح‌تر ازنسخه‌یی بوده‌است که مادیده‌ایم.

صاحب تاج‌العروس (سید مرتضی زبیدی) می‌نویسد:

«وفی جواهرالخمس للسید محمد حمیدالدین الغوث[1] مانصه: الجوهر الرابع مشرب الشطار جمع شاطر ای المساق المسرعین الی حضرةالله تعالی و قربه والشاطر هو السابق کالبرید الذی یأخذ المسافة البعیدة فی‌المدة القریبة وقال الشیخ فی مشرب الشطاریعنی انه لایتولی هذه الجمة الا من‌کان منعوتاً بالشاطرالذی أعیی اهله و نزح عنهم لوکان معهم اذ یدعونه الی الشهوات والمألوفات».

عبارتی که ازتاج‌العروس نقل‌شد دیگرجای شبهه باقی نمی‌گذارد که شطاربضم شین و صیغهٔ جمع است.

علاوه می‌کنم که جواهر خمسه بفارسی است و زبیدی ظاهراً

1ـ در رسالهٔ جواهر خمسه و دیگر مآخذکه‌بنظر ما رسیده‌است هیچ‌کجا «محمد غوث» را با عنوان «سید» ننوشته‌اند!

اصل فارسی آن را حرف بحرف بعربی برگردانده و محتمل است که نسخهٔ تعریب شده هم داشته باشدکه بنظرما نرسیده است .

باری اصل صحیح شطاربضم شین جمع شاطربمعنی رند چالاك تیزرو هوشیار است . با این همه هیچ بعید نیست که در زبان عمومی مخصوصاً درعرف فارسیان بفتح اول معمول و مصطلح شده باشد .

درپایان این مبحث یادآوری می کنم که ممکن‌است کسی ازتعبیر مقام « الشطار » سنگ لوح بابارکن‌الدین این طور حدس بزندکه وی جزء سلسلهٔ شطاریه‌بوده است اما این‌حدس باقرائن دیگرتأیید نمی‌شود ازجمله اینکه هیچ کجا درجزومشایخ و بزرگان این سلسله نامی از بابا رکن‌الدین شیرازی نیست ؛ وانگهی وی در سیروسلوك وعرفان عملی همانطورکه پیش‌گفته شد ظاهراً پیرو طریقه سهروردیه بوده است نه خاندان عشقیه طیفوریه ، والله‌العالم .

اصطلاح بابا و باباهای اصفهان

کلمهٔ «بابا» که در «بابا رکن‌الدین» آمده است ؛ نظیر «شیخ» و « پیر » و « استاد » و امثال آن از عناوین مصطلح عرفا و زهاد ومشایخ و اقطاب قدیم است که اتفاقاً اسامی وقبور بسیار ازاین طبقه دراصفهان باقی مانده است ؛ مانند « **باباشیر** » مقابل مدرسهٔ عربان جنب امامزاده احمد؛ «**بابانوش**» درمحلهٔ چملان؛ « باباعلمدار » درمحلهٔ الیادران ؛ و « باباحسن » دربیدآباد ؛ و**باباجوزا** در محلهٔ جوباره ؛ و **باباسرخ** در محلهٔ شمس‌آباد؛ و **بابا محمود** ؛ و «بابا شیخ علی» خارج شهردربلوك لنجان ؛ وهمچنین گروه دیگر که متأسفانه تاریخ آنها مجهولست .

فقط ازجملهٔ باباهای اصفهان غیراز بابارکن‌الدین یك نفر دیگر

داریم بنام **باباقاسم یعنی** « ابــو القاسم محمد اصفهانی متوفی ۷۴۱ هـ » که او نیزمانند بابارکن‌الدین بقعه ومقبرۀ مجللی‌دارد نزدیك مسجدجمعه که ازابنیۀ مهم تاریخی است .

علاوه می‌کنم‌که اصطلاح « بابا » در مورد درویشان دوده‌دار و سردمداران تکیه‌ها در عهد صفویه نیز معمول و متداول بوده است ؛ چنانکه در تذکرۀ نصرآبادی و بعضی دیگر از مآخذ مربوط بآن زمان نوشته‌اند که شاه عباس اول چون « تکیۀ حیدر » را درچهارباغ ساخت بابایی‌آن را به «**بابا سلطان قلندر**» داد و راتبه ومقرری برای او معین کرد ؛ و بعد از فوت او بابایــی آن تکیه را به « **باباحیدر** » دادند ؛ و او چون فوت شد « **باباصفی** » جانشین او گردید ؛ وی نیز درجوانی درگذشت وبرادرش « **بابارضی** » بجای اونشست .

اما باباهای قدیم اصفهان ازقبیل « بابانوش » و « باباعلمدار » و « بابا شیر » و امثال آن ظاهـر ایــن است‌که اکثر در قـرن هشتم و نهم هجری می‌زیسته‌اند، والله العالم .

بسم الله الرحمن الرحیم

« مقدمهٔ اول شارح »

[رب انعمت فزد]

حمد فزون از حدّ، و شکر برون از عدّ حضرت با عظمت‌الله را که نقش عالم و آدم بمحض جود و کرم ، از مکمن غیب عدم بقلم فیض اقدم ، بر لوح علم قِدم رسم صورت بود انداخت ، وسپاس بی قیاس لایق بارگاه واجب الوجودی که نقوش صور علمی را به بثّ نفَس رحمانی روحانی حقایق اعیانی ساخت ، و در ورای استار غیب به اشعّهٔ انوار بی عیب هیأت وجود پرداخت ، و ثنای بسزای بی منتها قادر قدرت‌نما را که آن اعیان را به قدرت کامله عیان گردانید ؛ و به حکمت شامله به حکم تنزّل وجودی به مراتب شهودی آن را موصوف به صفت امکان گردانید ،تا در صورت متعینات از مکامن غیوب به مَشاهِد مَیادین شهود تاخت .

ای جلالت فرش عزّت جاودان انداخته
عکس نورت تابشی در کن فکان انداخته
کیست جان ؟ از عکس انوار جمالت تابشی
چیست تن ؟ خاکی دراو آب روان انداخته
یك نظر کرده ، خروش از عالمی بر خاسته
یك سخن گفته ، غریوی در جهان انداخته

منزّه از همهٔ نقایص و عیوب آن خداوندی که از غیب الغیوب خود تجلّی

بر اسماء و صفات خود فرمود ؛ تا در مظاهر اسماء و صفات ، خود را بخود نمود ، پس از خلاصهٔ عالم که جمله مرائی اسماء وصفات الهی‌اند ، آینهٔ وجودآدم بمصقل عنایت بزدود، تا هرچه درهمه عالم ، مفصّل بود ، در وی بطریق اجمال روی نمود؛ و آنگاه او را بصفت عَلیّهٔ عِلیّهٔ « خلق آدَم علی صورته» بستود . شعر

آدم دم خویش را ازو مبدا کرد　　زان دم دم تعریف همه اشیا کرد
اجزای‌جهان چو ذرّه ناپیدابود　　خورشید وجود آدمش پیدا کرد

وآن گاه از میان اولاد این آدم ، ولایت حمل لواء علیم‌اعلم ، به محمّد مصطفی داد ، صلّی الله علیه و آله و سلّم ؛ تا او خازن خزانهٔ علم « عُلّمِت علمَ الأوّلین و الاخرین» گشت به فیض «وَعلّمك مالم تکن تعلم »[۱] ؛ و هم او شد مظهر اسم اعظم الله تعالی و تعظّم ؛ لاجرم واسطهٔ ایجاد عالم او بود ، از مفتتح تا مختتم .

شعر :

نور دل آدم تویی کام همه عالم تویی
هرخسته‌را مرهم‌تویی ای درد دلها را دوا
تو گوهری‌عالم‌صدف توچون‌زری‌جز‌تو‌خزف
بر انبیا داری شرف چندانکه برمس کیمیا
هم صدر و بدر عالمي هم تاج و فخر آدمی
هم انبیا را خاتمی هم مجتبي ، هم مصطفی

که تحیّات زاکیات ، و صلوات طیّبات از حضرت واهب عطیّت نثار تن و جان ، و ایثار وجود منبع جود و احسان او باد . شعر

صَلّیَ الاِله علی ابن آمنةَ الّتی　　جاءت به َبسطَ الیمین کریما
قل للّذین رَجَوا شفاعة احمد　　صلّوا علیه و سلّموا تسلیما

و پس از صِلات صلوات او ، سلام و تحیّات برروان اخوان او ، از انبیاء و

۱ــ ق : (س ۴ ــ ۱۱۳) و علمك .

رسل وملایك که جمله در معارف بودند مهمان خوان او ؛ ورضوان رحمان برجان آل و اصحاب و خلاّن او که بودند پیروان او ؛ و رحمت وغفران براولیاء امّت و سالکان بوادی عرفان او .

هر دم هزاران آفرین بر قالب و بر جان او
بینی تو یك دل تاهزار از عشق سر گردان او

امّا بعد حمدِالله و الصّلوة علی رسول الله و السّلام علی اولیاء الله چنین گوید :

کمترین از هر که هست اندر انام — بندهٔ حق «**رکن شیرازی**» به نام
کزاوان کودکی تا این زمان — بود و هستم عارفان را من غلام
[معترف برجرم و تقصیرات خویش — مغترف از بحر عرفان بر دوام]
چون نبودم لایق خدمت از آن — می‌نهم زان گامکی بر جای گام
چون که دیدم راهشان و حالشان — معتقد گشتم نشستم مستهام[2]
عشق بازی با خیال رویشان[3] — هم بکردم ، تا ببینم روی کام
منتظر تا یابم از الفاظشان — درّ شهوار معانی در کلام
یافتم من عاقبت در لفظ شیخ — قطب اقطاب الوری خیر الانام
«**ابن اعرابی محمد محی دین**»[4] — **حاتمی نسبت** بد آن شیخ انام
جوهری بس بلعجب نامش «**فصوص**» — عِقد عرفان زان بدیده انتظام
شرح کردم مشکلاتش هر چه بود — قدر فهمم اینقدر بد و السّلام
گر بنتواند کسی گفتن بسیط — هم نکو[5] باشد که بشناسد مقام

۲ـ ن : بجستم بردوام (ك) .

۳ـ آغاز پارگی صفحه اول نسخه (ك) .

۴ـ ن : محی الدین (ك) .

۵ـ ن : بگو باشد (ش)

و باعث بر این اقدام آن بود که : از زمان صِبا تا اوان بلوغ و صَبا ، در خود از خود ادراك معنایی از معانی ، و شأنی از شؤون توحید می کردم ؛ و در بعضی از اوان ، اظهار آن نا کردن ، و از قوّه به فعل نیاوردن ، سبب : عدم قدرت بود ؛ و در اندکی از زمان خوف و خطر وقوع در مواقع شبهه بود ؛ و در حینی از احیان ، مانع ، شوایب ریا وسمعت بود ؛ تا توفیق رفیق طریق[۶] گشت ، و به صحبت « کمال الحقّ و الملّة و الدّین عبد الرزاق القاشانی » ـ روّح الله روحه و والی من الرّحمة فتوحه ـ در مجلس انس ومجمع درس وی بویی به‌مشام ایّامم رسید ؛ و بعد از وی از زلال رحیق[۷] «شرف الملّة والدّین داود القیصری» ـ طیّب الله تعالی ثراه وجعل الجنّة مثواه ـ قطره‌ای به کام ناکامم چکید ؛ واز راه ارشاد و کرم ، این ضعیف را به حلقهٔ حلق این متعطّش رسانید . و چون پیوسته در باطن ، شوقی بدین معانی ، و ذوقی به این اسرار و مبانی[۸] داشتم ، لذّت آن به مذاق ذوّاق جان رسید ؛ و بکلّی روی دل سوی این حاصل آوردم ؛ و حقّا که تا این معانی روی نمود ، این بیت حکایت وقت شد که :

تا یك ورق از عشق تو حاصل کردم چندین ورق از علم فراموشم شد

و چون بقدر استعداد قاصر و ادراك ذهن فاتر ، خواه از الفاظ رجال صاحب حال وخواه از مطالعهٔ دفاتر ، بعضی از آن معانی جای گرفت در خاطر ، مدرکات

۶ـ در نسخه (ش) منحصرا این منقبت افزوده شده است : و قائد این متحیر غریق بجانب جناب بحر خضم تحقیق شد ، و از مسك سحق نفس نفیس شیخ عالم ، دریای مواج حقایق و معارف ، سراج و هاج دقایق رقایق عوارف ، قدوة المشایخ و المحققین . أسوة العلماء و المتقین کمال الحق والملة والدین .

۷ـ در نسخه (ش) منحصراً : بیان تحقیق قبلهٔ ارباب حقایق ، و قدوهٔ اصحاب دقایق مظهر صفات رحمانی و مظهر مشکلات معانی ، المولی الولی .

۸ـ ن : به اسرار این مبانی (ت)

وجدانی‌ازمنهٔ صبی‌وجوانی، این خطاب وعتاب میکردند ـ به زبان بی زبانی ـ که:

ای دل اگر بدانی آن مایه کز تو گم شد
از جویبار دیده ، سیلاب خون برانی

و من از عجز و ناتوانی با حسرت و پشیمانی بتأسف میگفتم که :

ای وای من که دادم بر باد زندگانی
عمر عزیز ناگه ، بگذشت رایگانی

و چون این کتاب شریف به استاد می‌خواندم ، همدمی نداشتم که با وی مذاکره کنم ؛ هم دم خویش را همدم خویش کردم .

إنّ الکلام لفی الفؤاد و إنّما جُعل اللّسان علی الفؤاد دلیلاً

پس بجهت تحقیق فهم سَبق ، معانی چند فصّ درچند ورق ثبت کردم ، ودر زمانی که « **فصوص الحکم** » را به خدمت‌استاد باتمام رسانیدم ، آن چند ورق بعرض رسانیدم و ایشان به خطّ شریف خود در اجازت این ضعیف ، آن را یاد فرمودند و اشارت چنین فرمودند که : «برین نمط ، تمام باید کرد . » پس بواسطهٔ علایق بی حاصل دنیویّه ـ که عوایق‌دریافت شرف مراتب عَلیّه اخرویّه است ـ به هردیار از بهرهرکار و تقلّب ادوار در اسفار سرگردان گشتم .

از عمر عزیز خود دریغا که بسی ضایع کردم به هرزه در هر هوسی

تا درین میانه ، زمانه مساعدت کرد ؛ و در شهور سنهٔ **تسع و ثلثین و سبعمائه** در سرای برکه[۹] بحضور نوربخش[۱۰] « **نعمان الخوارزمی** »[۱۱] مشرّف گشتم ؛ و بقصد استفاده از مشکلات فصوص ، استکشاف می کردم . وحقّا که بتخصیص ، در تحقیق

۹ـ در نسخه (ش) و (ك) : که بارك الله ساکنیها و حرس علیهم ظل والیها .

۱۰ـ در نسخه (ش وك) : بحر علوم و معانی ومنبع حقایق‌حکم عرفانی ، شیخ شیوخ الزمان علاء الحق و الدین ، شیخ ...

۱۱ـ در نسخه (ش وك) : أفاض الله علی روحه سجال الرحمة و الغفران .

این معانی ، وحید عصر خویش بود وبمقتضای « الکلام یجرّ الکلام » سخن به‌این رسید که فرمود که : « شنودم چند ورقی نوشته شده است ؟ ». و به‌احضار و عرض آن مبالغه نمودند . وبعد از مطالعهٔ آن، اشارت به اتمام ، درغایت اهتمام فرمودند. و هم در **ایام حیات** مبارك ایشان **سواد آن تمام گشت.** امّا دل این ضعیف بهیچگونه مرخّص اظهار و افشای آن نمی‌شد ؛ چنانکه قصد نقل آن به بیاض هم نبود ؛ ناگاه از غیب حضرتی ، امر رسید [12] که : « و امّا بنعمة ربّك فحدّث »[13] .

و این اشارت صریح به اظهار این کتاب بود ؛ و مخالفت آن بشیر مُشیر مُحال بود . پس مجال جستم ، و آن را به بیاض بردم ؛ و مسمّی گردانیدم به «**نصوص الخصوص فی ترجمة**[14] **الفصوص** » بنا بردو معنی :

یکی آنکه آنچه خلاصهٔ کلام سابقان از شارحان ، وخاصّه مشایخ واستادان خود[15] بود ، در آنجا یاد کردم .

و دیگر آنکه: دربعضی مواضع آنچه خاصّه‌بردل این بیچاره ، روی‌می‌نمود، به آن ملحق گردانیدم .

آن کس که ز کوی آشنایی است   داند که متاع ما کجایی است

و چون دانستن معانی این کتاب و مقاصد مصنّف[16] متوقف یافتم بردانستن چند ضابطه که قاعدهٔ این قوم ومصطلح این طایفه است ؛ وبی دانستن آن شروع کردن در این علم مؤدّی می گشت به خبط مباحث و خرم قواعد بعضی از علوم ظاهر ؛ و مفضی به فساد اعتقاد ، و طعن طاعنان در معتقدات آن برگزیدگان از

۱۲ـ ن : از غیب امری رسید (ش ـ ت)

۱۳ـ ق : (س ۹۳ - ۱۱) واما

۱۴ـ ن : فی شرح الفصوص (ش ـ ت)

۱۵ـ در نسخه (ش) افزوده : رحمة الله علیهم اجمعین

۱۶ـ روح الله روحه العزیز (در نسخه‌ش ، منحصراً)

عُبّاد عباد می‌شد. واجب دانستم که این کتاب را **مقدمه‌ای مطوله** مشروحهٔ مبسوطهٔ مشتمله بر فروع و اصول معیّنهٔ مبیّنه بنویسم، امّا آن‌را با **این ترجمه** جمع نگردانم؛ که آن مفتاح مغالیق این کلام است، امّا هر نامحرم نا اهل به آن مطلع نشود؛ وجمعی که طالبان مستعدّ و مستعدّان معتقد مجدّ باشند، آن را طلبند، ومطالعه کنند؛ **و یك فصل دیگر** که آن نیز «**کالمقدمة لهذا الکتاب**» باشد، به‌این مباحث منضمّ گردانم؛ تامصدّق این قوم را منبّهی باشد؛ و مُکذّب این طایفه را زاجری باشد؛ و حقّا ثم حقّا که این کتاب شریف وخطاب منیف یعنی «**فصوص الحکم**» که عطای نبوی و موهبت مصطفوی است [چنانکه در اول کتاب یاد کرده شده که در مُبشّره از حضرت روحیهٔ بشیرو نذیرو سراج منیر محمّد مصطفی - صلی الله علیه و آله و سلم - به این شیخ کبیر و بدر منیر، إمام الموحّدین قطب المحققین خاتم الولایة المحمّدیة [۱۷]، الشیخ الکامل المکمّل محیّ الحقّ و الدّین **محمد بن العربی** الحاتمیّ الاٴندلسیّ المغربی [۱۸] داده بود؛ و به امر لازم الامتثال او - صلی الله علیه و آله و سلم - در میان طالبان آورد؛ و افشای آن کرد؛] که این از آن کتب است که تا کسی همگی خود، با توجّهی روحی مشغول آن نگرداند، عرایس معانی واسرار آن، بعضی از خود به او ننماید؛ و بسیاری از عقول عقلا و فحول فضلا حوالی ِفناء این قصر مشید بر گردیدند، و بسی فهوم اذکیا پیرامن ِحمای این سرای محکم ُبنیان طواف کردند، و فتح آن نتوانستند؛ و اندکی از بسیار او ندانستند.

نه از آن جهت که در موادّ علوم قصوری، یا در فهوم ایشان فتوری بود، لا، بل، از آن سبب که در فطرت، مناسبت می‌بایست ونبود؛ و در فطنت، مجادله نمی‌بایست، و بود؛ و سبب اقوی آن بود که اسرار و معانی از آسمانی نازل شده، که به «فلك عقل» محیط است؛ و عقل را بر روی قوّت احاطه نیست؛ [و آن

۱۷ــ کاشف الاسرار الالهیه الذی لا یسمع مثله الدهور و الاعصار و لا یأتی بقرینه الفلك الدوار منحصر در نسخهٔ (ك) .

۱۸ــ رضی الله عنه و ارضاه، و جعل الفردوس مثواه (در نسخه ش وك) .

« آسمان کشف» است ؛ که فهم در وی متحیّر، و وهم را در آن راه نیست .]

َتحولُ عقولُ الخلقِ حول جنابه ولم ُیدرکوا [۱۹] ِمن برقه غیر لمعة

و آن طایفه از راه مناسبت معنوی با روح آن بزرگ ، نسبتی داشتند ؛ مُهر ازاین خزانه برگرفتند ، وفتوحی برداشتند ؛ و عجب دراین که : این گدای بینوا را نه سرمایهٔ علوم وفضایل بود ، و نه از مناسبت روحیّه ، هیچ حاصل داشت؛ امّا از افتقاری تمام و اعتقادی بانظام ، به رسم گدایی ، و اسم بینوایی ، بر سر این این قوم ، ملازمت نمودم ، بردوام فریاد کنان ، همه روزه دریوزه ؛ که :

أُفیضوا علینا ِمنالماء فیضا فنحن عطاش ، و أنتم ورود

تا از هر گوشه‌ای توشه‌ای ، و از هر خرمنی خوشه‌ای ، و از هر خوانی نواله‌ای ، و از هرخمخانه‌ای پیاله‌ای عطا کردند ؛ واین نوا دادند که حاصل قوّت خودرا دراین **ترجمه شرح دادم** ، وبه نظرثاقب‌ارباب مناقب ، به‌محلّ عرض‌رسانیدم؛ و چون از اوّل ، عذر بی حاصلی و ناواصلی خویش گفتم ، و بی انصافی نکردم ، و هیچ ننهفتم ، پس :

هر بوی که از مشك و قرنفل شنوی از دولت آن زلف چوسنبل شنوی
چون نغمهٔ بلبل به گه گل شنوی گل گفته بود گرچه ز بلبل‌شنوی

که صد هزاران رحمت و مغفرت ، از خزائن جود و کرم، دم به دم ازحضرت ِقدم ، ایثار ونثار ارواح مقدّسهٔ مشایخ و استادان این ضعیف باد ؛ که اشفاق دریغ نداشتند ؛ و به حکم « ممّا رزقناهم ینفقون » [۲۰] این معانی بر من انفاق کردند .

پس سزد ازکرم ناظران در این کتاب که هروقتی که معنایی از این معانی بردل ایشان روشن شود ، یا روحی از کشف مشکل بیابند ، خواست‌رحمت ومغفرتی برای روح این ساعی ، از حضرت عزّت ، دریغ ندارند ، که من نیز بخل نکردم و

۱۹ــ ولم تدرکوا (ك)

۲۰ــ ق : (س۲ــ۳) مما

گفتم : «ای رکن چنانکه می‌دهندت می‌ده » .

[و چون بعون الله و توفیقه ، این کتاب را به **اتمام رسانیدم** ، و از **شرح** آن نیز پرداختم ، و هرچه مکنون و مخزون دل‌محزون بود ، بر ساحل انداختم ، باز به‌مطالعهٔ آن مشغول گشتم ، و بجهت تصحیح آن، نظر بر آن گماشتم؛ حقّا که‌از خود متعجّب ماندم ، که بیش از آن بود که پنداشتم ؛ ودانستم که این ، محض موهبت است و صرف عطا ، والاّ استعداد من از کجا ؟ وشرح دادن این سخنان از کجا[21] ؟] و در خواست از نظر کاملان[22] . و دل فاضلان ، این است که در وقت مطالعه به عین رضا[23] نگرند ، و دامن ستر بر زلل پوشند ، و در اصلاح خلل کوشند .

معینش باد حق ، آن پاك رایی — که گر یابد در این دفتر خطایی
به ذیل عفو عیب او بپوشد — بقدر وسع در اصلاح کوشد
چو دانش دارد و رأی منوّر — بیاراید به نور فضل دفتر
زیزدان مغفرت خواهد دوتن‌را — مرا‌این محتاج را و خویشتن را
خدا خشنود باد از آن نکوکار — که گوید : باد خشنود از تو دادار
به‌خیری‌هر که‌از« رکنا» کندیاد — مراورا اجردو جهان بی کران باد

۲۱ــ فقط در نسخه (ش) این قسمت دیده شد .

۲۲ــ ن : درخواستی دیگردادرم از (ك)

۲۳ــ ن : به عین الرضا (ك)

« مقدمهٔ دوم شارح »

الفصل الموعود الذی هو کالمقدمة [لهذا] :

بدان ، ای سالك مسالك طریقت که : به زبان اهل حقیقت ، وجود من حیث هوهو . یعنی : مطلقا اعمّ از آنکه با تعقّل آن اعتبار قیدی از قیود ، و شرطی از شرایط ایجابی یا سلبی کنند ، آن را «حق» گویند و «حقیقة الحقایق» خوانند ، و مقام آن را «أحدیّت» نامند ، و از اسماءِ حسنی آن را مسمّی به «اسم الله» گردانند ، «قل هوالله أحد .»[1]

و اگر با تعقّل آن قیدی ایجابی ، ضمّ کنی ، همچنان باشد که : «ألله‌الصّمد .»[2]

و اگر سلبی اعتبار کنی ، چنین‌دان که : «لم یلد و لم یولد»[3] تا ترا محقّق گردد بعد از آن که : «ولم یکن له کفوا أحد .»[4]

و در این سخن ، دلیلی که نزد عقل فضول[5] مقبول افتد ، این است که همه کس [را] .همچو آفتاب مبیّن و بی‌شك یقین است که: **وجود** ، حقیقتی است معلومه بدیهه ، درمقابل آن ، **عدم** ، است و از غایت وضوح وظهور ، زبان معرّف ، وبیان

۱ـ ق (س ۱۱۲ ـ ۱) قل

۲ـ ق (س ۱۱۲ ـ ۲) الله

۳ـ ق (س۱۱۲ـ۳) لم

۴ـ ق (س ۱۱۲ـ ۴) و لم یکن

۵ـ ن : بوالفضول (ش)

محدّد ، از تعریف و تحدید آن أبکم است، وغایت تعریف معرّف مرهردورا این باشد که : «الوجود عدم العدم، والعدم، عدم الوجود » به آفتاب توان دیدکافتاب کجاست ؟

ودلیل بر آن که[البته باید که آن وجود مطلق حق باشد ؛ ووجودات متعیّنهٔ مختلفهٔ متکثّرهٔ موصوفه به خفا و ظهور، جمله منتهی به آن وجود میگردد ، آنچه در این محل، برسبیل اختصار ، گفته میشود] این است که : موجوداتی که اطلاق اسم وجود بر آن می کنیم ، تمایز افراد آن از یکدیگر به اضافات است و بس . چنانکه گویی : وجود عالم ، ووجودحیوان ، ووجود انسان ، و امثال این ازاعراض و جواهر ، و اوصاف چون وجود سواد و بیاض وعقل و جسم ، و علم و جهل که این جمله به وجود متّحدند وبه ماهیّت مختلف ؛ و هیچ یکی را ، وجودی زاید بر-حقیقت خود نیست ؛ از بهر آنکه هریکی ، موجود به وجوداند . که اگر آن را وجودی غیراز حقیقت خود باشد ، باز ما را بحث در آن وجود باشد ؛ و همچنین اگر میروی ، به « تسلسل » کشد ؛ و اگرباز گردی به « دور » انجامد ؛ و دَوْر و تسلسل هردو باطل است .

پس ، منتهی گردد به آنکه وجود آن چیز از موجودی لذاته [۶] باشد ؛چنان موجودی که اوقابل عدم نباشد ؛ از بهر آنکه این قاعده‌ای است مستمرّه ؛ وضابطه‌ای است مستقرّه که می‌باید که قابل وجود او بامقبول باشد معاً ؛ پس اگر آن وجود را قابلیّت عدم باشد ، لازم آید که موجودی معدوم باشد معاً ؛ و این محال است . [چرا ، که عدم ، ضدّ وجود است ؛ و جمع بین المتضادّین ، محال] .

پس ، منتهی شد به وجودی که آن واجب الوجود لذاته باشد ؛ و آن جز وجود حق نیست .

یا گویی که حق جز آن وجود نیست ؛ و این معنی ، نزد ترك اضافات و

۶ــ ن : واجب الوجود لذاته (ت)

اختفاء نسب[۷] ، برهمه روشن گردد .

نکوگویی نکو گفته است در ذات
که «التّوحید اسقاط الاضافات»

و چون ، این‌مقدّمه در ذهن راسخ گردد ، و از قبیل مسلّمات شود ، منتظر زمان کشف و اوان عیان ، و وقت رفع حجاب باید بود ؛ که بعد از آن[۸] :

چو روز روشنت آن گاه گرددت معلوم
که با که باخته‌ای عشق در شب دیجور

امّا این دغدغه در خاطر طاهر اهل ظاهر نشاید گذاشت که در این اندیشه بمانند که چون مدّعای اهل حق این باشد که : «وجود مطلق» حق است ؛ و او ، تعالی ، جز یکی نیست ؛ و همهٔ موجودات منتهی به وی ؛ و او ، منتهای همه ؛ که: «منه بدأ و إلیه یعود»[۹] . پس ، این تکثّرات ظاهره ، و تعدّدات باهره ، و اسامی مختلفه ، و صور مؤتلفه چیست ؟ و از کجاست ؟ و چگونه پیدا شد ، و از چه خاست ؟

داند اعمی که مادری دارد
لیك کیفیّتش نمی‌داند[۱۰]

پس بباید دانست که اهل تحقیق در سلوك این طریق ، از بهر ارشاد این فریق ، چنین گویند که وجود را « تنزّلات » است بحسب تعیّنات ؛ که آن را « شؤون هویّت ذاتیه» گویند : از آن روی که این شؤون ، کامنه در ذات است ؛ و تصریح به لفظ « هو » ، فی قوله تعالی : «کلّ یوم هوفی شأن»[۱۱] به این بیان ، از

۷ـ ن : اختفاء نسبت (ش)

۸ـ ن : آنگاه (ش)

۹ـ شاید : منه بداء و الیه یعود / در شرح عقیده میر فندرسکی بصورت « منه نبدء و نعود » آمده است (رك : تعلیقات)

۱۰ ــ ن : چونی به وهم در ناورد (ت)

۱۱ -- ق (س ۵۵ - ۲۹) کل

أصرح عبارات است ؛ ومثال شؤون درمحسوسات ، کون و خفاء شجره در نواةاست؛ که نزد حکیم متفلسف ، بالقوّه ، و نزد حکیم متألّه ، بالقوّة و الفعل ، در صورت نواة ، هم شجر ، و هم شعب ، و هم ازهار ، و هم ثمرات است :

و مراد از « تنزّلات » ظهورات ذات ، در ظاهر مقیّدات و متعیّنات است ؛ پس آن مراتب متکثّره بحسب اسماء وصفات است ؛ و این تنزّلات ، بطریقی کلّی منحصر در « خَمس حضرات » و « اربع تنزّلات » است ؛ و تقریر آن چنین باید کرد که :

اوّل تجلّی که حق تعالی از خود به خود فرمود ، از حضرت احدیّت بود، نه از امری خارجی ، و فیض زائد برذات او و در خود ، نَفَس رحمانی که آن را « هیولای کلیه » خوانند پیدا کرد چنانکه جمیع اعیان ثابته در حضرت علم بصورت عقل از آن هویدا کرد . و زبان محمّدی [12] ـ عليه السلام ـ از آن ظهور ، به این عبارت خبر فرمود که : « اوّل ما خلق الله تعالی العقل » ، و به زبان اهل عرفان [13] ، این عقل که مخلوق اوّل است ، اسمی است از اسماء روح محمّد ، عليه السلام ، که محمّد ـ علیه شرائف الصّلوات ـ از وی به دو روایت حکایت فرمود :

یکی : « اوّل ما خلق الله تعالی روحی» .

دوم : « اوّل ما خلق الله تعالی نوری » .

پس معلومات بأسرها ، « صورت عقل » باشد ، و حق جل جلاله ، عقل را با جمیع صور ثابته در وی ، تعیّن‌خود داند ، نه به صورت زایده برذات او ، و چون ذات متعالیه را نسبت دهی با این معلومات ، و هرچه حاصل است در عقل ، جمله صفات این ذات را با هریکی از این صفات و نسب ، چون اعتبار کنی ، اسمی از اسماء حق باشد ، پس در این حال ، ترا معلوم گردد که همه یا : ذات است ، یا :

۱۲ ــ ن : زبان شریعت (ك)

۱۳ ــ ن : اهل حقیقت (ك)

ذات با صفات است ، یا : ذات با صفات و اسماست ؛ روح « **عراقی** » مروّح باد که گفت :

کس نیست در این میان ، توخوش باش بر نقش خود است فتنه نقّاش

امّا نه آنکه از این سخن آن فهم کنی که : هر یك ذات است ـ تعالی و تقدّس ـ که در وی ، تعدّد نیست ؛ «وحده لاشریك له ولا ضدّله ، ولا ندّله ، ولا شبه له» ، عبارت شیخ این ضعیف ، در تفهیم این معنی ، با این ضعیف ، آن بود که: «همه اوست ، نه هریك ، اوست ». وچون گفتیم که ذات را با صفات ونسب ، اعتبار کنی اسمی گردد از اسماء ، و این عند تنزّل الوجود من الحضرة الأحدیّة الی الحضرة الواحدیّةباشد که این **حضرت واحدیت** را « **حضرت الهیت** » نیزمیخوانند ، و مبدء « **کثرات** » این حضرت است ؛ وعالم او را « **عالم جبروت**» خوانند .

و اوّل تعیّنی که در آن حضرت پیدا شود ، و از بطون به ظهور پیونددعلم باشد ، یعنی جمیع اعیان ثابته در این حضرت ، ظاهر گردد . و اسم علیمی اینجا اطلاق کنند برحق ، واقتضای حکمت حق ـ جلّ جلاله ـ مر ترجیح وجوداعیان ثابته برعدمآن را «ارادت» خوانند ، وبه این نسبت ، اسم «المرید» بر حق ، اطلاق کنند .

و هرگاه که علم حق را نسبت دهی به استواء ایجاد اعیان ، و ابقاء آن بر حال عدم محض، نزدحق تعالی ، این را«قدرت» خوانند ، وازاین نسبت ، اسم«القدیر» ظاهر شود ، ومشاهدهٔ حق تعالیاعیان را «بصر» گویند ، و اینجا اسم «البصیر» پیدا گردد ، و ادراك حق تعالی ، مرطلب اسماء حسنای وی ، به لسان حال که : « مارا از بهرهرچه ،مَظهر و مُظِهرآنیم ، بظهوررسان» و قبول حق ، ملتمس اسماء را ، و ظاهر گردانیدن هریك ، از بهر آنچه قابلیّت آن دارند ، آن را ، «سمع حق» خوانند، اسم «السّمیع » در این حال ظاهر گردد .

و چون ارادت حق بهاظهار اینطلب ، منضم گردد ، و متعلّق بود آن شود،

« کاف » به «نون» پیوندد تا به امر « کن» آن چیز «فیکون» شود ؛ و آن حال را « **کلام حق** » گویند ، واسم «المتکلّم» دراین حال بظهوررسد ، و چون ، هرشش که علم و ارادت ، وقدرت و بصرو سمع و کلام است ، مترتّب‌اند برصفت حیات ، اوّل اسماء ومقدم آن ، اسم‌الحیّ آمد وآخرش المتکلّم . . . پس این صفت‌را ـ یعنی: الحیّ العلیم المدبّر القدیر البصیر السمیع المتکلّم ـ « **أئمة الاسماء** » خوانند و « **ائمهٔ سبعه** » نامند و « **امام الائمة** » بعضی **الحی** را ، و بعضی **العلیم** را گویند . . واین جمله را چون از ذات، بهیچ حال انفکاك نیست ، آن را **اسم ذات** شمرند . و تکلّم[14] که آخر صفات سبعه است ، مقتضی اثنینیّت بین المخاطِب و المخاطَب[15] است ؛ و شمول برجمیع معانی دارد ، از امر و نهی واخبار و غیر ذالك .

پس هرچند که کثرت افزاید ، تنزّل افزاید ؛ و هرتنزّلی را فراخور آن عالمی باید ، که « **وجود** » در آن عالم فراخور آن ، و مناسب آن به تعیّنی دیگر ظهور کند ؛ و خود را به خود نماید ، پس از **حضرت و احدیت** و **الهیت** که عالم آن **جبروت** بود ، **تنزل** فرمود به **حضرت لوح محفوظ** که **نفس ناطقه** و « **قلب عالم**» عبارت ازآن است ؛ وعالم او را ، «**عالم ملکوت**» خوانند . و این نفس ناطقه را چون نیکو بنگری ، همان **عقل** است که به اعتبار ادراك کلیّات و تجرّدی که داشت ، اورا «**عقل** » میخوانند ، وبه اعتبار ادراك جزئیّات و تعلّقی که با اجرام سماوی دارد ، آن‌را «**نفس**» میخوانند؛ تاچنان‌شود که صور آن **کلیات عقلیه** متصغّر گردد؛ و در هویّت **نفس‌منطبعه** بصورت **جزئیات** ظهور کند ، و جزئیّات به آن کلیّات **محفوظ** گردد ، و کلیّات **محفوظ** گردد ، و کلیّات در عالم **شهادت** ، به جزئیات ، **مضبوط** ماند ، ونفوس جزئیّه‌منطبعه را ، چون ، مجرّد از نفس ناطقه اعتبار کنی، آن را « **عالم مثال** » گویند ، که در آن عالم ، هر موجودی از موجودات **مجرّده**

۱۴ـ ن : و متکلم (ش)

۱۵ـ ن : و الخاطب (ش)

و غیر مجرّده را مثالی هست که به حواسّ باطن، ادراک آن توان کرد؛ و کشف ارباب کشوف، از آن عالم است، پس وجود حق را تنزّلی دیگر است، از عالم ملکوت به **عالم ملک**، که آن، ظهور هویّت او است، در مظاهر صور مختلفه؛ و ابتدای آن، از عرش و کرسی و اجسام عنصری و سماوی، و صور مرکّبات: از معادن و نبات و حیوان، که انتهای «**عالم ملک**» است.

پس وجود حق را، جلت قدرته، تنزلی دیگر است **به عالم انسان**؛ و آن آخر مراتب تنزلات است؛ واز این‌واضحتر گفتن، نمی‌شاید، و غیرت حق، کشف غطارا نمی‌گذارد، و اکابر محققین ـ رحمة الله علیهم اجمعین ـ از این زیاده گفتن، رخصت نداده‌اند و لیکن، تفاصیل این مباحث، در آن «**مقدمهٔ دیگر**» بقدر امکان، گفته شده است؛ وآنچه اینجا گفتیم **مجمل** آن است، و این نیز، نه قدرتوان این ضعیف ناتوان‌است. و دراین مجمل نمودن و این کمترین بندگان حق، مهمان خوان احسان زبدهٔ ارباب عرفان **شیخ کمال الحق والدین قاشانی** ـ علیه الرحمة و الغفران ـ است. بنا براین تقریر و تحریر، باید که ترا روشن گردد، بر ضمیر که: **عوالم کلیه و حضرات اصلیه** پنج است:

اول: غیب **مطلق**، که آن عالم اعیان ثابته است.

دوم: **عالم جبروت**.

سوم: **عالم ملکوت**.

چهارم: **عالم ملک**.

و پنجم: **عالم انسان کامل**.

و**تنزلات چهار** است:

یکی: **عقل اول**، و مراتب آن عقول و مجردات باشد؛

و بعد از آن: **نفوس منطبعة**، و مراتب آن، از هیولای کلیّه است تا صور

اجسام عنصریه .

و دیگر: **صور مرکبات** است و مراتب آن ، از معادن تا آخر حیوانات .

و دیگر : **صور انسانی** که آخر تنزلات است .

و چون ، این دانستی ، بدان که : اهل توحید ، این جمله ـ که گفته شدـ مظاهر هویّت ذاتیهٔ وجودمی‌دانند ؛ اما در بعضی، ظهور اسماء غالب است ؛ ودر بعضی، ظهور صفات ، غالب ؛ و در بعضی ، ظهور ذات ؛ و به این معانی واقف نگردد ، الا **انسان کامل** . . . که انسان ناقص ، نزد عارف در مرتبهٔ حیوانیه ، مانده است ، بلکه حیوان بروی شرف دارد ؛ چه جای حیوان؟ که جماد بروی شرف دارد ؛ که«اولئك کالأنعام بل هم اضل »[16] ، مخبر از حال بُعد ایشان ازمعرفت است ؛ چه ، حیوان و نبات و جماد در تحت طاعت شیطان نمی‌آیند ؛ و انسان ناقص در می‌آید ؛ بلکه شریك شیطان است ؛ «و شارکهم فی الاموال والاولاد وعدهم»[17] گواه آن است[18] .

اما انسان کامل ، مظهر هویت ذاتیه است ، باجمیع «اسماء وصفات » چنانکه گفته‌اند :

ما آینهٔ جمال ذاتیم همه ‏ ‏ ‏ ما مظهر جملهٔ صفاتیم ، همه
در بحر معیّتش، صفات واسماء ‏ ‏ ‏ دربحر هویّتش، چوذاتیم،همه[19]

لا جرم خبر از آن حال ، این آمد در کلام الله تعالی : « و مارمیتَ إذرمیت ولکنّ الله رمی »[20] . . . و جایی دیگر : «انّ الذین یبایعونك ، انّما یبایعون الله»[21]

---

۱۶ ــ ق : (س ۷ ــ ۱۷۹) اولئك .

۱۷ ــ ق : (س ۱۷ ــ ۶۴) و شارکهم .

۱۸ ــ این آیه و جملهٔ متمم آن ، در نسخه‌های (ش ــ ت) نیست .

۱۹ ــ منحصرا در نسخهٔ « ك » هست . از « چنانکه گفته اند » تا « . . چو ذاتیم همه » .

۲۰ ــ ق : (س ۸ ــ ۱۷) و مارمیت .

۲۱ ــ ق : (س ۴۸ ــ ۱۰) ان الذین .

و از قول رسول الله ـ صلعم ـ : قال الله تعالی : «لا یزال العبد یتقرّب الیّ بالنّوافل [الی آخره][۲۲]» و جای دیگر فرمود ـ صلعم ـ [درزمان بیعت با صحابه که امیر المؤمنین عثمان ـ رضی الله عنه ـ حاضر نبود ، و به دست راست خود ، دست چپ خود بگرفت و گفت[۲۳] : «هذه یدالله» و اخذ بشماله یمینه و اشارت به دست راست خود کرد ؛ و دست چپ خود را قائم مقام دست عثمان داشت][۲۴] و حدیث « لودلّی احدٌ حبلَه لهبط علی الله » [و این جمله از آیات و احادیث و بسیاری دیگر مثل این ، دلیل است ، این طایفه را بدین ، « که : همه اوست ، هر چه هست ، یقین .» و بزرگی در سخن خود به این معنی اشارت کرده است و گفته :

ای آنکه حدوث و قدمت اوست همه　　سرمایهٔ شادیّ و غمت اوست همه
تو دیده نداری که به خود در نگری　　ورنه ، ز سرت تا قدمت اوست همه

و آنچه کلمة الحق و قول صدق است ؛ این است که : تا کسی به مقامات و حالات ایشان نرسد ، حقیقت آن حال را نداند ؛ و چنانکه برایشان منکشف شد ، بروی مکشوف نشود . بلی ، فایدهٔ این گفتگو آن است که : هر کسی را که از این مشرب نصیبی باشد ، چون این مباحث شنود ، روح وقلب او ، این معانی را تلقّی نماید ، اورا مُمِدّی و معاونی گردد . و اگر از این مبسوط تر طلبی ، در آن « مقدمهٔ دیگر » بجوی . و بدان ـ و فّقك الله لما تُحبّ و ترضی ـ ، که] :

۲۲ ـ در نسخهٔ (ش) دنباله دارد : حتی أحبه فاذا أحببته کنت سمعه و بصره و لسانه و رجله ، فبی یسمع ، و بی یبصر و بی یمشی ـ و در نسخه (ت) حتی احبه .

۲۳ ـ دست چپ خود را قائم مقام دست عثمان داشت (ت) .

۲۴ ـ در این قسمت هرسه نسخه با هم متفاوت هستند و نشان میدهد که کاتب ، آنچه را که خود اطلاعی داشته ویا به مذهب و طریقت او ارتباطی خاص دارا بوده است بتناسب حال و ذوق خویش تحت تاثیر قرارگرفته وکم وزیاد ، یا دگرگون میکرده است و تنها نقل مضمون را شرط «امانت» میدانسته .

سخنان شیخ ـ قدّس سرّه ـ در این کتاب، جمله مبتنی بر این **قواعد** و **حضرات** و **تنزلات** است ـ که گفته شد ـ چنانچه ابتدای کلام، ومباحث این کتاب[۲۵] بر این ضوابط آرد، مبتدئاً بحمد الله تعالی .

۲۵ - (ش - ت) : به حمد ذات و ذکر اکمل صفات است .

[متن فصوص الحکم ـ مقدّمه]

قوله [1] ـ روّح الله روحه ـ

الحَمْدُ لِلّٰهِ مُنَزِّلِ الحِکَمِ عَلی قُلُوبِ الکَلِم [2].

شیخ ـ رضی الله عنه ـ سر این کتاب را مُصدَّر گردانید به لفظ **الحمد لله** چنانکه از حضرت عزّت تعلیم یافته بود، که کتاب مجید به لفظ تحمید، مصدّر فرموده که : الحمد لله ربّ العالمین [3] وخاصّ گردانید حمد مر الله را، که مستحق حمد کسی باشد که صاحب کمال باشد و کمال، تامّ نیست مگر الله را؛ که ذوالجلال والاکرام اوست؛ وهر کمالی که موجودات‌را است، فایض ازانعام اوست. وحمدی که صدور آن مناسب آن‌حضرت باشد، اولا آن است که :

او ـ تعالی شانه ـ ذات خود را به آن ستایش فرماید؛ ولسان فصیح بشر به تقصیر معترف، که : «لا اُحصی ثناء علیك، انت کما أثنیت علی نفسك».

و ثانیاً ـ حمدی که شایسته باشد، آن بود، که : از انسان کامل، صادر گردد؛ که صاحب مقام خلافت عظمی ومظهر ومرآت و مجلی، اواست. و حمد

---

۱ - (ش) : مدحی مفصل از ابن عربی ، که منحصر بهمان نسخه است .

۲ - (ت) :درحدود نه سطر تحلیل لغوی جملهٔ مذکوردا مقدم‌آورده است و در دونسخه (ش و ك) در آخر یادکرده ، ولی در اصل تفاوتی ندارند .

۳ - ق : (س ۱ - ۱) الحمد .

حقّ ـ جلّ جلاله ـ در مقام جمع الهی ، مر ذات نامتناهی خود را ، بر سه قسم باشد : قولی و فعلی و حالی .

امّا قولی ـ چنانکه در کتب آسمانی تعریف نفس خود فرمود ، بها کمل صفات.

امّا فعلی ـ چنانکه کمالاتِ جمالی و جلالی را ، از غیب به شهادت ، و از باطن به ظاهر ، و از علم ، به عین ، رسانید ، درمحلّ ولایات .

امّا حالی ـ چنانکه خود بهخود ، در ذاتخود ، متجلّی شد ، به فیض اقدس اوّلی وظهور نور ازلی ، بمقتضای تجلّیات .

امّا حمد حقّ ـ ذات خود را ـ جلّت عظمته ـ درمقام تفصیل ، که مظاهر عبارت از آن است ، هم بر سه قسم باشد : قولی و فعلی و حالی .

امّا قولی ـ حمد لسان انسان است ؛ چنانکه در هر شریعت و ملّت ، جاری برزبان انبیاء ایشان است .

وامّا فعلی ـ اتیان بندگان به اعمال بدنی است از : طاعات وعبادات ؛ بهآن معنی که هرعضوی از اعضاءرا مشغول گردانند به عملی وعبادتی که بهآن مخصوص است ، بروجهی که درشریعت نبیّ آن قوم منصوص است .

و امّا حالی ـ اشتغال روح ودل است به اتّصاف به کمالات علمی و عملی ، و اکتساب اخلاق الهیلمیزلی ، که لسان نبی ـصلعمـ منبی از آن معانی ، باین گشت که : « تخلّقوا باخلاق الله » ، پس در مقام جمع و تفصیل حامد ومحمود ، وشاکر ومشکور و ذاکر و مذکور ، همه اوست ؛ وبر اوست ؛ ومر اوست که الحمد لله ،

لقد کنتُ دهراً قبلَ ان یَنکشف الغطا
اِخالُك أنّی ذاکرٌ لك شاکرٌ
فلمّا اَضاء اللّیل اَصبحتُ شاهداً
بِأنّك مذکورٌ و ذکرٌ و ذاکرٌ .

آنجا که ایاز است ، فزون از نمدی نیست
باقی همه الطاف خداوند جهان است

و این تعریف و تفصیل که کردیم از زبان عرفا و ارباب حال بود .

امّا از زبان علماء و اصحاب قال ، این است که : لفظ الحمد ـ من حیث اللغة ـ مفهوم آن ، تعظیم فاعل است از برای احسان و انعام که از وی صادر گردد ، مطلقا علی الأنام . . . ومن حیث الاصطلاح ، تعریف « محمود » است به نعوت کمالیّه و اوصاف جمالیّه . . و « حمد » ، اخصّ است از « مدح » ؛ که شکر مخصوص به تعظیم فاعل است ، بسبب آنچه از نعم ومکارم او متواصل شود به مُنعَم علیه شاکر.

و باز أهل تحقیق دراین معنی نظری دقیق دارند ، ومیگویند که : « حامد » درحال حمد ، مشاهد ذات است ؛ و « مادح » در مدح ، ملاحظِ صفات ؛ و « شاکر » را نظر بر افعال مؤثّرات است .

و چون این معنی محقّق گشت که : « حامد » را در حمد نظر بر مصدر انعام است ، پس قبل از ذکر انعام علی التّفصیل و الاجمال ابتدا به حمد کردن ، در حال ، صفت اهل کمال شد. از این جهت مصنف این کتاب ، حمد را به اسم الله مخصوص گردانید ، ازهمهٔ اسمای حسنی ؛ ازآنکه الله به اعتباری ، اسم ذات است ، من حیث هی هی ، در مرتبهٔ احدیت ؛ و به اعتباری دیگر اسم ذات است ؛ از آن روی ، که محیط است بر جملهٔ اسماء وصفات ، در مرتبهٔ الوهیت ، پس ، الله اعظم اسماء بود ؛ و آنچه اشرف ثنا باشد ، مراورا سزا باشد ، و « مُنزّل الحکم » اگر به فتح نون خوانی ، مشتقّ از « تنزیل » باشد . و اگر به سکون نون گویی ، مشتقّ از إنزال باشد، ومعنی « تنزیل » فروفرستادن است بتدریج . و معنی « انزال » فرو فرستادن است بیك دفعه ، حِکَم که به قلوب انبیاء مُنزّل شد ، بسبیل تدریج بود ، پس به فتح نون ، اولی باشد . و مؤید این قول ، آن است که گفت : « علی قلوب الکلم » ؛ و محلّ نزول آن قلب گردانید ؛ که « قلب » ، مقام تفصیل علوم و معارف است . که

از روح به وی فایض میگردد ، و از برای آن « ِحکَم » گفت ، و «معارف وعلوم» نگفت ، که انبیاء مظاهراسم «الحکیم » اند ، و حکمت ، علم به حقایق اشیاءاست ، و عمل به مقتضای آن . . . از این سبب حکمت منقسم میگردد به : علمی و عملی .

و «علم» ، ادراك حقایق است و لوازم آن و « معرفت » ، ادراك حقایق است علی ماهی‌علیه . . پس ، حکمت که شامل علم وعمل باشد ، اتمّ و ابلغ باشد ازعلمو معرفت .

و «قلوب» جمع قلب است ، و «قلب» اسمی است از اسماء روح در رتبه‌ای‌از مراتب روح نزد اهل عرفان ؛ و در آن مرتبه که او را « قلب » نام است ، از آن است که منقلب می‌باشد میان دو روی : یکی ـ بجانب حق تعالی متوجّه است ، و استفاضهٔ انوار ازآن روی‌میکند .. ویکی ـ به‌جانب نفس حیوانی، که‌آنچه بطریق استفاضه اخذ کرد ، به وی افاضه کند ، و روح را در عالم انسانی ، اسماء و مراتب است ، مثل : سرّ و خفا ، و روح ، و قلب ، و کلمه ، و روع وفؤاد ، و صدر و نفس، و عقل ؛ چنانکه او را در عالم کبیر ، مراتب و اسماست ؛ مثل : عقل اوّل ، و قلم اعلی ، و نور ، و نفس کلّی ، ولوح محفوظ ، و غیره .

و مراد از « کَلِم» اینجا ، اعیان انبیاء است ـ علیهم‌السلام ـ و ازآن سبب‌اضافت « قلوب » به « کلم » کرد ؛ اگر چه ارواح را نیز « کَلِم » گویند ، کما قال الله تعالی : «الیه یصعد الکلم الطیّب و العمل الصالح یرفعه » [4] ای الارواح الکامله ؛بل، که جمیع‌موجودات را « کلم» گویند ، کما قال‌الله تعالی : قل لو کان البحر ِمداداً ِلکلمات ربّی ، َلنفد البحر قبل أن تنفد کلمات ربّی [الآیة] » [5] و موجودات‌را از آن سبب « کلمات » خوانند که مشابهتی با کلمات لفظیّهٔ انسانی دارد ؛ و وجه مشابهت آنکه : همچنانکه بوسطهٔ نفس انسانی از گذر مخارج کلمات موجود

۴ ـ ق (س ۳۵ ـ ۱۰) الیه .

۵ ـ ق (س ۱۸ ـ ۱۰۹) قل .

میگردد ، حقّ ــ عزّ وعلا ــ چون ازمرتبهٔ **احدیت** ــ که لاتعیّن لها ولا نعت لهااست ــ تنزّل فرمود به مرتبهٔ **واحدیت** بواسطه نَفَس رحمانی ، انبساط وجود جمیع موجودات فرمود ، پس ، ازآن جهت اعیان موجودات را « کلمات» خوانند .

یا : گوییم که ازآن سبب ، انبیاء را « کلم» خوانند ، و هریك از موجودات را« کلمه» گویند ، که ایجاد هریکی را بواسطهٔ کلمهٔ « کُن » فرمود ؛ که : « انّما أمره إذا أراد شیئًا ان یقول له کن فیکون »[6] ، پس اطلاق سبب کرده باشد ، ومراد، مسبّب باشد .

« بأحدیّة الطّریق الأمَم »

با [در بأحدیّة] : سببیّت را است ؛ یعنی : بسببیّت اتّحاد الطّرق ،ومتعلّق است به «شبه فعل» که آن «منزِّل» است ، یا : بمعنی «فی» باشد یعنی : فی احدیّة الطّریق ، یا : بمعنی « ملابست » باشد ، یعنی : ملتبسا بأحدیّة الطّریق .

و « أمم َ » بفتح همزه ، یعنی : راست .

وحاصل کلام آن باشد که : سپاس وستایش الله را که فروفرستندهٔ حکمتهاست بتدریج ، بر دلهای انبیاء و اولیاء ؛ از برای یکی گردانیدن راه راست . . و معنی « اتّحاد طریق امم » آن است که به صراط مستقیم ــ که آن توحید ذاتی است ــ برسند . ودین حق ، وراه راست ــ که همهٔ انبیاء و اولیاء برآن بودند ــ آن است که: نصّ قرآن برآن ناطق است ، قوله تعالی : «قل تعالوا الی کلمه سواء بیننا وبینکم ألاّ نعبد الاّ الله »[7] ، و از اینجا بود که : هرنبیّ و ولیّ لاحق ، در توحید ، تصدیق نبیّ و ولیّ سابق کرد ، و درآن ، هیچ اختلافی واقع نشد ؛ بلکه اختلافی که ایشان را بود ، در جزئیّات احکام و فروع بود ، بحسب زمان و اهل آن ؛ نه در کلیّات و

۶ ــ ق (س ۳۶ - ۸۲) انما.

۷ ــ ق (س ۳ - ۵۷) قل ـ در قرآن چنین است : قل یا اهل الکتاب تعالوا . .

اصول آن ، و آنچه حقّ ـ جلّ و علا ـ فرمود که : « لکلّ منهم جعلنا شرعة و منهاجا[۸] » ، و اولیا گفته‌اند که : «الطّرق إلی الله بعدد أنفاس الخلایق» ، دلالت میکند بر مناهج مختلفه ؛ و چون همه منتهی میگردد به حق ، پس ، همه طریق مستقیم باشد . لیکن مراد از طریق مستقیم ، طریق خاصّ است که آن عبارت است از : استهلاك کثرت طریق سالکین از انبیاء و اولیاء در وحدت طریق مستقیم محمّدی و شریعت محمّدی بدلیل نصّ که : « و من یبتغ غیر الاسلام دینا فلن یقبل منه »[۹] ... و قوله تعالی : «انّ الدّین عندالله الاسلام[۱۰] » .

مِنَ المقامِ الأقدمِ ، و انِ اختلف النِّحل و المِلل ، لاِختلاف الأُمَم .

قوله « من المقام الاقدم » ، متعلّق است به « منزّل الحکم » یعنی : تنزیل حکم از مقام اقدم است ، یعنی : مرتبهٔ احدیّت ذاتی ، که آن حضرت علمی است که منبع فیضان اعیان است ، و استمداد هریك . و اگرچه مراتب ذات ، همه قدیم است و هیچ از آن محدث نیست . امّا عقل بحسب آنکه بعضی را از اسماء وصفات به بعضی مستند میگرداند ، حکم به قدیم و اقدم میکند ؛ مثلا حضرت علمی حق ـ تعالی ـ اقدم باشد ، از حضرت عینی ، چرا که ، اوّل مرتبهٔ علمی است . و ثانی مرتبهٔ عین . وهمچنین در اسماء او ـ جلّ جلاله ـ قدیم و اقدم باشد . مثلا : ممکن نیست که مرید باشد ، الاّ بعد از آنکه عالم باشد ؛ و ممکن نیست که عالم باشد ، الاّ بعد از آنکه حیّ باشد ؛ پس چون اراده مستند باشد به علم ، و علم به حیات ، حیات أقدم باشد ، بلکه همهٔ صفات و اسماء [را] چون نسبت دهیم باذات‌احدیّت البتّه ذات ، اقدم باشد ، تا اسماء و صفات ، به وی مستند تواند بود. از این سبب به صیغهٔ افعل تفضیل گفته .

۸ ـ ق (س ۵ ـ ۴۸) لکل ـ در قرآن چنین است : لکل جعلنا منکم .

۹ ـ ق (س ۳ ـ ۸۵) و من یبتغ .

۱۰ ـ ق (س ۳ ـ ۱۹) ان .

و «ان اختلفت الملل والنّحل» از برای تأکید و مبالغه گفته ، و «ملل» جمع ملّة است و «ملّة» دین باشد . و «نحل» جمع نحله است ، و «نحله» مذهب واعتقاد باشد .

یعنی : اصل طرق انبیاء یکی است : اگر چه ادیان و شرایع ایشان مختلف است که : اختلاف در ادیان و شرایع بحسب اختلاف در استعدادات امّت است و قابلیّت هر یك . . و اختلاف در استعدادات و کثرت قوابل بهیچ وجه قادح نیست در وحدت اصل طریق مستقیم ؛ چنانکه ثُقَب و شَوابِك قادح نباشد در وحدت نور آفتاب ، و کثرت و اختلاف درمعجزات، قادح نیست دروحدت حقیقت معجزه .

وَصلّى اللهُ على مُمِدِّ الهِمَم مِن خزائن الجود و الكرم، بالقيل الأقوم محمّد و [على][11] آله و سلّم .

بعد از حمد حق ، صلوات بر واسطهٔ وصول خلق به حق باد . وصلوات از الله تعالی مرعباد را ، رحمت کردن وی بود برایشان و از ملائکه استغفار کردن باشد از بهرایشان . واز مردمان دعا کردن باشد بریکدیگر. و صلوات از حق ـ تعالی ـ که آن رحمت است ، بر حسب اشخاص متفاوت گردد : بر عاصیان ، عفو از زلّات باشد ؛ و برمطیعان ، رسانیدن ایشان به جنّات باشد ؛ وبرعارفان ، لقا وبقا ، وعلوم و معارف ، ورفعت درجات باشد و برمحقّقان از انبیاء و اولیاء تعاقب تجلیّات ، از ذات باشد . وآن محمّد مصطفی است ـ صلعم ـ که استعداد او أتمّ وأکمل بود ،لاجرم حضرت عزّت ـ جلّ جلاله ـ از اسم اعظم جامع فیض ، صلوات به وی میرساند .و میفرماید که : « انّ الله و ملائکته یصلّون علی النّبی . . . [الایه] »[12] و نفرمود که : « انّ الرّحمن و الرّحیم یصلّی علیه » . . و چون استعداد او ـ صلوات الله

۱۱ ـ در نسخه‌های متن فصوص « علی » دارد ، اما در نسخه‌های « شرح » فاقد آن است .

۱۲ ـ ق (س ۳۳ ـ ۵۶) ان الله .

علیه ـ اتم بود ، و واسطهٔ وجود عالم ، و ظهور آن از علم ، به عین ، و از غیب به عین ، و از غیب به شهادت او بود . که « لولاك لما خلقت الکون » . . و بحکم « و ما ارسلناك الاّ رحمة للعالمین » [۱۳] ، ممدّ هرعین ، بل ، مدد کنندهٔ همّتهای عامّهٔ خلایق ، او بوده باشد ، خواه کافر ، و خواه مؤمن ، و ممدّ خواصّ باشد به‌رسانیدن فیض کمالات از حضرت حق ، به ایشان ، علی سبیل الارشاد ، پس ، الف و لام [در الهمم] اگر استغراق را باشد ، کافرو مؤمن را شامل گردد ؛ چرا که جمع محلّی به‌لام ،مفید استغراق است . . . واگر لام عهد باشد ، مخصوص باشد به «هم‌ایشان» که قابل کمالات باشند « و همم » جمع همّة است ؛ و مأخوذ است از «همّ» و آن «قصد» است ؛ ودر اصطلاح‌عرفا «همّت» توجّه قلب باشدبه‌جمیع قوّتهای روحانی ، بجانب جناب ربّانی ، تا کمال ، از بهرخود ، یا ازبهرغیری حاصل کند ، واستمداد مردم همّت را از انفاس کاملهٔ کمّل این معنی دارد . «من خزائن» متعلّق است به «ممدّالهمم» ، یعنی : محمد ـ صلعم ـ مدد هریك از خزائن جود و کرم میکند ؛ که آن خزائن ، حقایق الهی است ؛ که آن را «اسماء و صفات » گویند . و هر آینه ، چون افاضهٔ این کمالات ، ایشان را بي علت معاوضه و تهمت غرض است . اضافهٔ[۱۴] آن به جود و کرم مناسب باشد و فرق ، میان جود و کرم آن است که : « جود » ، صفتی ذاتی است مرجواد را که آن را بی سابقهٔ سؤال و استحقاق آنکس به وی رساند و « کرم» صفتی است کریم را که مسبوق باشد به استحقاق وطلب .

و «بالقیل الأقوم» متعلّق است به «ممدّالهمم» ، یعنی : محمد ـ صلعم ـ [که] ممدّهمم است ، از خزانهٔ جود و کرم ، به سخن راست‌تر . . . و از بهر آن ،سخن محمد راست‌ترین سخنها است ، که او عارف بودبه استعدادات ، و همچنانکه در ظاهر

---

۱۳ ـ ق (س ۲۱ ـ ۱۰۷) وما .

۱۴ ـ ن : افاضهٔ آن (ش) .

به‌لسان قال میگوید[15] ، به‌باطن ، بلسان‌حال ، می گفت ـ صلّی الله علیه و آله و سلّم ـ که : «و ماینطق عن الهوی ان هو الاّ وحی یوحی»[16] مصدّق آن است ، پس ، قول او ، اقوم اقوال، و حال او اصدق احوال باشد . و « محمّد » عطف بیان « ممدّ الهمم» است ، یعنی : محمّد است ، که ممدّ همم‌انبیاء سابق ، واولیاء لاحق است ، چراکه انوار او منقطع‌نیست از عالم ، خواه ، پیش از تعلّق نور روح او با بدن ، و خواه بعد از تعلّق .

«و آل محمّد » عطف است بر محمّد . . وآل او « نزدیکان او» باشند ، و نزدیکی‌و نسبت به حضرت نبوّت ، یا من حیث الصورة فقط باشد ، و آن سادات و شرفااند ؛ یا من حیث المعنی فقط ، و آن اولیااند ؛ و حدیث « السلمان منّا[17] » و « کلّ تقیّ آلی[18] » . اشارت بدین نسبت است ، یامن حیث الصورة و المعنی باشد ، و آن‌خلفا و ائمّهٔ قائمه بحق‌اند ، خواه ، انبیاء پیشین ، و خواه خلفاء و اقطاب بازپسین .

و « سلّم » عطف است بر « صلّی » و سلام از حقّ ـ تعالی ـ مرانبیا و اولیاء را تجلّی‌حق‌باشد، برایشان. از حضرت اسم«السّلام» که معنی اواین‌است که موجب سلامت است از هر نقصی و عیبی . . و سلام از مؤمنان، انقیاد باشد ، قوله‌تعالی : « فلا وربّك لایؤمنون حتّی یحکّموك فیما شجربینهم ثمّ لایجدوا في انفسهم حرجا ممّا قضیت وسلّموا تسلیما »[19] اشاره به این معنی است .

امّابعد : فانّي رأیتُ‌رسول‌الله ـ صلّی الله علیه و سلّم ـ فی مُبَشِّرة اُرِیتُها فی العشر الآخرمن محرّم‌سنه سبع و عشرون[20] و ستّمائه بمحروسه دمشق ، وَبِیدَه

---

۱۵ ـ ن : میگوبی (ك) .

۱۶ ـ ق : (س ۵۳ ـ ۳) و ما .

۱۷ ـ ن : سلمان (كث) .

۱۸ ـ ن: آل (ش ـ ت)

۱۹ ـ ق : (س ۴ ـ ۶۵) فلا و ربك .

۲۰ ـ باید « عشرین » باشد .

کتاب ، فقال لی : هذا « کتاب فصوص الحکَم » ، خُذه ، و اخرُج به الی النّاس ینتفعون به .

سبب اظهار این کتاب ، ومعانی مکشوفه بر شیخ ــ رضی الله عنه ــ و کیفیّت ظهور و اطّلاع او بر آن بیان میکند ، که : در خواب ، نموده شد ، به وی جمال رسول ــ صلعم ــ در این تاریخ مذکور ، به محروسهٔ **دمشق** ــ حرسها الله عن الآفات ــ درصورتی که باوی ، کتابی بود ، واو را گفت که : « این کتاب **فصوص الحکم** است ، این رافرا گیر ، و در میان مردمان بیرون آور ، و بنمای ، تا بخوانند و بدانند ، و به آن انتفاع یابند » پس ، بنابر این مقدّمه ، شیخ ــ رضی الله عنه ــ در افشای این اسرار وخطاب وابراز واظهار این کتاب ، از حضرت رسالت ، مأمور باشد ؛ و الاّ افشای این اسرار نفرمودی ؛ که اولیاء الله امناء الله اند ؛ و برایشان تستّر احوال و کتمان اسرار لازم باشد ؛ خاصّه نهان داشتن چنین معانی غریبه ، و اسرار عجیبه . . امّا چون این واقعه ، از شایبهٔ ریب ، خالی بود ، و به زیور یقین حالی ، بحکم حدیث « من رآنی فقد رأی الحقّ فإنّ الشّیطان لا یتمثّل بصورتی (و فی روایة : لا یتمثّل بی) » و بیننده ، صاحب کشف بود ، و ممیّز خواطر رحمانی از خواطر شیطانی ؛ پس اظهار آن ، چنانکه بود ، ضروری شد ، و « المأمور معذور » و مؤیّدی دیگر بر تحقیق این معنی ، و اعتماد بر آن حدیث ، اعتبار مبشّرات است ، در آن قصّه که رسول ــ صلعم ــ خبر فرمود که : « بعد از من ، وحی از عالم منقطع گردد ، الاّ المبشّرات ، فقالوا : و ما المبشّرات ؟ یا رسول الله ــ قال : الرّؤیا الصّالحة یَریها المؤمن » و ما را در ایمان ، و کمال ایمان شیخ ــ قدّس سرّه ــ هیچ شبهتی نیست . و نیز «اُریتُها » بصیغهٔ مجهول بیان کرد ، تا اشاره باشد بر آنکه ، اورا درآن غرض نفسانی ، نبوده ، و از خیالات شیطانی مبرّا بوده . و « مبشّره » صفت موصوف محذوف است ، یعنی : « رؤیای مبشّره » ، واین از آن الفاظ است که آن را باموصوف وی ، استعمال نکنند؛ همچنانکه « بطحاء »

که آن را با موصوف وی ، که « ارض » است ، استعمال نکنند و نگویند : ارض بطحاء . و قوله : « محروسة » متعلّق است به «رأیت » یعنی : رأيته في محروسة دمشق[۲۱] .

فقلتُ : السَّمع و الطّاعة لله و لرسوله و أولی الأمر منّا کما اُمرنا .

یعنی : بعد ازآنکه رسول را — صلعم — بخواب دیدم ، و مرا امر فرمود که: « این کتاب را بستان و بمیان مردمان بر ، تابه آن انتقاع یابند » من گفتم که : « فرمان بر دارم خدای — تعالی — را و رسول اورا ، و أولوالأمری که از ماباشد .» قوله : « السّمع و الطاعة » منصوب است ، با آنکه مفعول مطلق است ، و فعل از وی محذوف است ، یعنی : سمعتُ السّمع و اطعتُ الطّاعة لله که ربّ الارباباست، و « لرسوله » که **قطب الاقطاب** است . « و اولی الامر منّا » که او نیز از زمرهٔ اولیاء واحباب است . و « کما اُمرنا» بیان انقیاداست مرطاعت خدا و رسول و اولی الامر [را] . و عارف در اطاعت اولی الامر و رسول از آن جهت ، مطیع و منقاد است ، که او در هر مظهری حق را می‌بیند که در مقام تفصیل آمر ، اوست ، چنانکه در مقام‌جمع،آمر هم‌اوست: وحکماء متقدّمه که‌ایشان‌فرمان برداری‌رسل‌نمی کردند، و خدا پرستی ، بخود ، میکردند ، و مُقلّدِ رسل نمی گشتند ، از آن بود که هر چند ، حکیم و دانا بودند، امّا کمال توحید ذاتی وعرفان حقیقی نداشتند که‌اوامر رسول‌را اوامرِ غیر می‌پنداشتند ، و ندانستند که : آمردر مظهر تفصیلی ، همان‌آمر درمقام جمع‌است ، ونصّ قرآن ، براین معنی ناطق : قال الله — تعالی — « من‌یطع الرسول فقد اطاع الله »[۲۲] .

و اگر سائلی پرسد که : رسول — صلعم — این کتاب را « **فصوص الحکم** »

---

۲۱ — در این‌جا، نسخهٔ (ش) چند سطر اضافه دارد ، که‌چون در هیچ نسخهٔ دیگرنبود و معلوم میشدکه تصرف کاتب‌است صرف‌نظر گردید .

۲۲ — ق (ۤس ۴ — ۸۰) من .

نام نهاده و نزد اهل تحقیق ، هر اسمی را با مسمّا نسبتی باشد .

جواب گوییم که : مناسبت آن است که به ارواح انبیاء ، منزَل شده ، و معنی « فصّ » خلاصه است و « نگین » ؛ و در این عبارت و تسمیه ، اشارتی لطیف است ؛ و آن این است که : مراتب تنزّلات و معراج وجود [۲۳] ، دوری است ؛ پس مراتب ، مشبّه باشد به حلقهٔ خاتم ؛ و دل انسان کامل ، بمثابهٔ نگین آن خاتم باشد؛ و محلّ نقوش حکم و اسرار باشد ؛ چنانکه نگین ، محلّ نقش است . و دلیل بر این که نگین خاتم وجود انسان ، دل است ، آن است که : در آخر فصّ اوّل ، شیخ فرمود که : « فصّ کلّ حکمة الکلمة الّتی تنسب الیها » و مراد از « کلمه » دلِ آن « کامل» است که آن فصّ به وی منسوب است ،

و اگر سائلی پرسد که : چون رسول ـ صلعم ـ اورا ، در خواب ، این کتاب بنمود و فرمود : «خذه منّی» و شیخ چون بیدار شد ، این کتاب [را] املا فرمود و نبشت ، عبارت نیز ، عبارت رسول است یا نه ؟

جواب گوییم که : مراد از « خذه منّی » نه آنست که : کتاب محسوس موجود درخارج بستان ؛ که چون بیدار شد ، با وی، هیچ کتاب نبود ؛ بلکه فرمود وی را که این معانی و اسرار در سرّ و غیب ، از من فراگیر ؛ و به عالم محسوس شهادت بر ؛ و در کسوت تقریر و تحریر ، در آور ؛ و به عبارتی مناسب ، از آن تعبیر کن ؛ تاچون اهل کمال ادراك آن معانی کنند ؛ سبب انتفاع و ارتفاع ایشان گردد .

فَحَقَقْتُ الاُمنیَّه ، و أخلصتُ النیَّه و جَرّدتُ القصدَ و الهمَّه الی ابراز هذا الکتاب کما حَدَّه لی رسول الله ـ صلّی الله علیه و سلّم ـ مِن غیر زیادة و لا نقصان .

پس آن آرزو را محقّق گردانیدم ؛ ودر خارج آن‌را تقریر و تحریر کردم؛

۲۳ ـ ن : تنزلات و مبدأ و معاد (نت) .

و از بهرطالبان مستعد آن را تحریر کردم؛ و در تخلیص نیّت و تجرید همّت، کوشیدم؛ تاازوسواس شیطانی، و هواجس نفسانی، مبرّاومعرّا باشد. وهمچنانکه رسول، آن را معیّن گردانید مرا، بی زیادتی ازمعنی، و نقصانی از مراد، اظهار آن کردم.. ولام [در «الامنیّه»] لام عهداست وعوض‌استازمضاف‌الیه. «وأمنیّه» یا مضاف باشد به «رسول» یعنی: اُمنیّهٔ رسول‌را محقّق کردم؛ و آن أمنیّه، اظهار این کتاب بود، که رسول ـ صلعم ـ میخواست که این کتاب را به خلق برسانند... یا مضاف باشد أمنیّه به شیخ ـ رض ـ به آن معنی که: لسان استعداد روح شیخ، از روح رسول، این تمنّی کرده باشد که: «من مستعدّ این امانتم، این امانت‌را به من سپار، تا من، چنانکه تو فرمایی بی‌زیاده و نقصان، به خلق سپارم.» پس تقدیر سخن چنین باشد که: فحقّقتُ أمنیّة الرّسول، أو أمنیّة روحی.

و اگر کسی گوید که: اطلاق امنیّه به رسول کردن، در آداب، چگونه باشد؟؟

چنین گوئیم که: چون در قرآن. اطلاق امنیّت به رسل فرمود. حیث قال: «وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبیّ إلاّ إذا تمنّی ألقَی الشّیطان في أمنیّته، فینسخ‌الله ما یُلقی الشیطان. ثم یُحکم‌الله آیاته.»[۲۴] اگرما نیز بگوییم که: رسول را آرزو بُوَد؛ توان بود.[۲۵]

و سألتُ الله ـ تعالی ـ أن یَجعلَني فیه و في جمیع أحوالي، مِن عباده الّذین لیس لِلشیطان علیهم سلطان.

و از حضرت‌الله تعالی ـ درخواست کردم که مرا در ظاهر کردن این کتاب، و در جمیع حالات من، از آن بندگان گردان که شیطان‌را برایشان غلبه وقدرت نباشد: وآنان که شیطان[را] برایشان‌غلبه وقدرت‌نباشد، بندگان خاصّ حقّ‌اند.

۲۴ ـ ق (س ۲۲ـ۵۲) وما.

۲۵ ـ ن: تواند بود (ش).

که حقّ - جلّ جلاله - ایشان را اضافه به خود ، کرده که : « إنّ عبادی لیس لك علیهم سلطان »[۲۶] و بندگان خاصّ الله ، عارفان موحّداند ؛ که با آنکه‌دانند که همهٔ اشیاء مظهر و مجلای حقّ‌اند ، از سر حدّ عبودیّت و فرمانبرداری ، و حدود شریعت ، تجاوز نکنند ، و عبادات وجمیع حرکات و سکنات ایشان، همه، بالله ، ولله ، و من الله ، والی الله ، و فی‌الله باشد ؛ که عبدالرّحمن ، و عبدالرّحیم ، و عبدالرّزاق ، وعبدالمنعم هرچند عبداند، ولیکن بحقیقت عبدِ حظّ خود باشند. بخلاف عباد الله . پس ، از این جهت ، در این آیت به این عبارت ، فرمود که : «إنّ عبادی» ، و ایشان [را] به خود اضافه کرد . و در این معنی ، شیخ این ضعیف فرمود :

عَبدَنا الهوی ایّامَ جهلٍ[۲۷] و إنّنا — لفی غمرة من سُکرنا من شرابه
و عِشنا[۲۸] زمانا نعبدُ الحقّ لِلهوی — من الجنّة الأعلی و حسنِ ثوابه
فلمّا تجلّی نورُه في قلوبنا — عَبَدنا رجاءً في اللّقا و خطابه[۲۹]
فمَرجع انواع العبودیّة الهوی — سِوی مَن یکن عبداً لعزّ جنابه
و یَعبده[۳۰] مِن غیر شیء من الهوی — ولا لِلّنأی[۳۱] مِن ناره و عقابه

و أن یَخُصّنی فی جمیع ما یَرقُمُه بنانی و یَنطق به لسانی و ینطوی علیه جَنانی .

«رقم» نبشتن است و « جَنان » به‌فتح جیم ، دل .

درخواست میکندشیخ -رض- ازحضرت عزّت ، که درجمیع‌مراتب‌وجود ، خواه ذهنی وخواه کتابی ، وخواه عبارتی ، اورامخصوص گرداند به‌القاء سبّوحی..

۲۶ - ق (س ۱۵-۴۲) ان .
۲۷ - ن : عندنا الهوی امام (ش) .
۲۸ - ن : و غشی (ش) .
۲۹ - ن : اللقا و کتابه (ش) .
۳۰ - ن : و نعبد من (ش) .
۳۱ - ن : لاللنوی (ك) .

و بعد از این بشرح گفته شود که: موجودات، درعلم، وجودی دارد، و در ذهن وجودی، ودر نطق‌وجودی: ودر عین ـ که آن خارج است ـ وجودی؛ و موجود در خارج، یا به عین، موجود بود، یا به نطق، یا به کتابت. و شیخ ـ قدّس سرّه ـ در این‌درخواست. محافظت خود طلبیده، درسه مرتبه از مراتب وجود:

یکی: وجود کتابی «و یرقمه بنانی» اشاره بدان کرد.

یکی: وجود نطقی «و ینطق به لسانی» عبارت از آن باشد.

و یکی: وجود ذهنی «و ینطوی علیه جنانی» خبر از آن است.

و از آن‌جهت در تقریر، وجود کتابی بر عبارتی، مقدّم داشت که به‌وجود عینی او أقرب است: و بعد از وی، وجود عبارتی، در وجود، به‌ظهور، اقرب‌است از وجود ذهنی .. ووجود ذهنی، آخر مراتب وجود است، به اعتباری .. اگرچه، به اعتباری دیگر، اوّل مراتب وجود است: امّا جهت تطبیق‌اوّل با آخر، وآخر با اوّل. به این عبارت، فرمود:

«بالالقاءِ السُّبّوحی، و النَّفْث الرّوحی فی الرُّوع النَفْسیّ بالتأیید الاعتصامیّ»؛

«نفث»ارسال نفس است. و «روع» بضم «راء» و سکون واو «نَفس» است و دراین موضع به‌اصطلاح قوم، روع، آن روی‌است‌از نفس که بجهت دل، متوجّه است که طایفه‌ای، آن را «صدر» خوانند. وقوله «بالإلقاء» متعلّق‌است به «أن یخصّنی» یعنی: مرا مخصوص گرداند به‌القاء سبّوحی [که آن از القاء رحمانی است؛ که از حضرت الرّحمن بیواسطهٔ مَلَك وإنس و جانّ، به‌دل بنده می‌رسد؛ از آن راهگذر که هر موجودی را است به حق تعالی] ومخصوص گردانی به نفث روحی؛ که آن هم از القاآت رحمانی است؛ امّا به واسطه. که آن واسطه، اوّلاً ـ عقل اوّل است. و ثانیاً ـ روح‌القدس. و ثالثاً ـ نفس‌حیوانی منطبعه؛ که لفظ «في الرّوع النفسیّ» اشاره به آن نفس منطبعه است، و لفظ مبارك مصطفوی،

ـصلعمـ از این دو واسطه دریك حدیث ، چنین خبرفرمود که : « إنّ روح‌القدس نَفَثَ في رُوعی ، لن تموتَ نفس حتّی تستکمل رزقها . »

وقوله : « بالتّأیید » هم متعلّق است به « ان یخصّنی » و « باء » بمعنی « مع » باشد ، یعنی : « مع التّأیید الاعتصامی » . یا : از برای ملابست باشد ؛ یعنی : آن القاء سبّوحی ملتبس باشد به‌تأیید اعتصامی ؛ که آن « حفظ حقّ » است ، بنده را به اسم العاصم و الحفیظ . و هر کس که این عصمت ، مؤیّدِ او شد ، راه راست یافت که : « و مَن یعتصم‌بالله فقد هُدی إلی صراط مستقیم »[٣٢] وبدان که : القاآت در خواطر و قلوب بر دو قسم است : رحمانی و شیطانی ، و هر یك از آن ، بر دو قسم باشد : بواسطه ، و بی‌واسطه .

امّا رحمانی بی‌واسطه آن‌است که گفتیم که از وجه خاصّ حاصل گردد ، هر موجودی را ، از آن راه ، که میان بنده و حقّ است ، که هیچ[٣٣] در میان نگنجد ؛ و عرفا آن را « طریق‌سِرّ » خوانند ؛ و مصطفی ـ صلعم ـ از این‌راه چنین عبارت‌فرمود که: «لی‌مع‌الله وقت‌لا یَسعنی‌فیه‌مَلَك‌مقرّب ولانبیّ‌مرسل» ومرتضی ـ کرّم الله وجهه ـ ما را از آن راه چنین آگاه گردانید که : « حدّثنی قلبی عن ربّی . »

و امّارحمانی بواسطه ، آن‌است که گفتیم : از حق ـ تعالی ـ فایض گردد ، اوّلا ـ به عقل‌اوّل ؛ واز عقل اوّل به‌ارواح قدسیّه ؛ و از ایشان به نفوس حیوانی منطبعه .

و امّا القاآت شیطانی نیز بر دوقسم‌است : بی‌واسطه و بواسطه .

امّا ، بی‌واسطه ، آن است که از اسم « المضلّ » رسد .

---

٣٢ ـ ق (س ٣-١٠١) و من .

٣٣ ـ ن : که غیر (ش) .

و بواسطه آن‌است که از نَفس رسد. آیهٔ «الخنّاس‌الّذی یُوَسوِس فی صدور النّاس»[۳۴] بیان این قسم ثانی است.

واگر سائلی گوید که: چون یك‌قسم‌ازالقاآت شیطانی‌را اضافه به‌اسم‌المضلّ کردی‌والمضلّ‌ازاسماء حق است- تعالی‌شأنه - پس‌آن‌را شیطانی‌چرانام نهادی؟...

جواب گوییم که: شیطان مظهر اسم المضلّ است. و هیچ شیطنت بخود نمی‌تواند کرد، تا مدد از اسم المضلّ نیابد؛ که: «من یهدی الله[۳۵] فلا مضلّ له»[۳۶]، «ومن یضلله فلا هادی له»[۳۷] خبر از این حکایت‌است؛ و موحّد داند که شیطان رجیم از وجود - من حیث هوهو - همان دارد که نبیّ رحیم داشت، و او مظهر مضلّ شد. و این مظهرِ هادی گشت. فَهِمَ مَن فهم.

حتّی أکونَ مُترجماً لا مُتحکّماً لیتحقّقَ مَن وَقفَ علیه من اهل الله، اصحاب القلوب، أنّه مِن مقام التّقدیس المُنزّه عن الأغراض النّفسیه الّتی یَدخلها التّلبیس.

قوله «مترجماً» اسم فاعل است از «ترجمان». و «ترجمان» آنکس باشد که تعبیر سخنی که دیگری آنرا نداند بکند، به زبان آن قوم؛ تا بدانند.

و «متحکّماً» معنی او «متصرّف» است.. و «تقدیس» حضرت تنزیه و پاك دانستن ذات او باشد از نقایص.... و «تلبیس» باز پوشاندن حق باشد، به چیزی باطل.

یعنی: تأیید عصمت از بهر آن میخواهم، تا من ترجمان حق باشم مر آن کلمات مُلقاة به من از حضرت تقدیس؛ نه متحکّم و متصرّف باشم در آن،

---

۳۴ - ق (س ۱۱۴-۴و۵) الخناس.

۳۵ - ن: یهده (ك) کلام از شارح است (نه از قرآن).

۳۶ - ق (س ۳۹-۳۷) و من- در قرآن چنین است: ومن یهدالله فما له من‌مضل.

۳۷ - ق (س ۷-۱۸۶) و من یضلل - در قرآن چنین است: و من یضلل‌الله.

بمقتضای نفس ، از زیاده و نقصان ؛ که تصرّف نفسانی در اسرار [و] معانی نباشد مگر از تسلّط شیطانی . و غرض از این ، آنکه : تا محقّق گردد نزد آن کسی که بر آن واقف گردد ، از اهل الله ـ که صاحبدلان‌اند ـ که : این کلمات از مقام تقدیس و تنزیه است ، که آن «مقام احدیّت جمع» است .

و مراد از « اهل‌الله » کاملان‌اند که ارباب کشف‌اند و شهود ؛ و واصلان‌اند به حضرت ذات و وجود ؛ و از آن مقام ، رجوع کرده‌اند به مقام قلب ؛ از این سبب ، اهل الله را در این مقام ، به «اهل قلوب » کرد نام . . و « صاحب قلب » آن کسی باشد که به انوار الوهیّت متحقّق گردد . و در اطوار ربوبیّت متقلّب شود[۳۸] ؛ یعنی به مقام جمع برسد ؛ و بازآید . و ارباب عرفان این را«ولادت ثانیه» خوانند و عیسی ـ علیه‌السلام ـ به این مقام اشارت کرد .

که : « لن یلجَ ملکوت السّموات و الارض من لم یولد مرّتین » .

و قوله : « حتی اکون مترجما » : دلیلی دیگر است بر آنکه القاآتی که شیخ را بوده در این‌معانی ، از القاآت رحمانی بوده ، بی‌واسطه‌ای که در عالم مثال به وی متجلّی شده و شیخ به الفاظ و عبارت خود از آن تعبیر کرده .

و أرجو أن یکونَ الحقّ ـ تعالی ـ لمّا سمِعَ دعائی ، قد أجابَ نِدائی .

بدان که : کاملان ، ازحضرت عزّت نطلبند چیزی که دراعیان ثابته مشاهده نکرده باشند ؛ که آن‌چیز ایشان را است . و ایشان‌را استعداد آن هست . وشیخ ـ رض ـ از جملهٔ آن کاملان بود . لیکن ، در سخن ، رعایت ادب باحق ـ تعالی ـ کرده ، تا به‌لفظ « وارجو » گفته[۳۹] ؛ ونیز اقتدا به‌حضرت رسالت ـ صلعم ـ کرده

۳۸ ـ ن : منقلب (ش ـ ت) .

۳۹ ـ در نسخه (ش) دو جمله اضافی دارد که در نسخه‌های (ك . و ت) نبود . لذا صرف‌نظر شد .

در مثل آن حدیث که امّت را فرمود : « سَلوالِی الوسیله فاِنّها لِعبد مِن عباد الله ، و أرجو أن أکون أناهو . »

و رسول الله را ـ صلعم ـ محقّق بود که : مقام وسیلت خاصّ او را است ؛ و استعانت به دعای امّت فرمود ؛ و بلفظ « ارجو » گفت : جهت مراعات ادب به حضرت عزّت ـ تعالی ـ شأنه ـ [و اگرچه اهل ظاهر گفته‌اند که : تعلیم امّت است به آداب ، و شاید که چنان باشد][40] .

فما اُلقي إلاّ ما یُلقیٰ إلیَّ ، ولا اُنزِل فی هذا المسطور إلاّ ما یُنزَّل[41] **به عَلیَّ .**

یعنی : من بر شما القا نکنم چیزی از تلقاء نفس خود ، بلکه از آن القا کنم که به من مُلقی شده . و در این کتاب فرو نیاورم ، و مرقوم نگردانم ، مگر آن‌چیزی که به‌من مُنزّل شده ، یعنی از حضرت محمّدیّه ـ صلعم ـ آنچه به‌من رسیده ، از احکام انبیاء و اسرار اولیاء ؛ که او ـ صلعم ـ از حضرت احدیّت ذات، فراگرفته ، و معلوم کرده بود ، من غیر از آن ، با خلق نگویم ؛ و در این کتاب ننویسم . و شیخ را ـ رض ـ غرض از این گفتن آن است که تا محجوبان که در غَواشیِ اِنکارند ، نگویند که : این کلمات مفتریات اوست . یا آنچه نفس او بدان مایل شده ، بمقتضای آن مسطور و مرقوم[42] گردانیده ؛ بلکه او ـ رض ـ در رسانیدن این کلمات مأمور و مأمون بوده[43] .

واین ضعیف بدچند کس از ارباب قلوب‌رسید ، و ازایشان شنید که گفتند : ما در کشف خود از حقیقت این کتاب و معانی آن از ارواح انبیاء و اولیاء سؤال

۴۰ ـ این چند جمله در نسخه (ش) در متن است و در نسخه (ت) در حاشیه .

۴۱ ـ یَنزِل به (بهتر است) .

۴۲ ـ ن : مزبور (ك ـ ت) .

۴۳ ـ ن : مأمور و مؤتمن (ش) .

کردیم ، و همهٔ ایشان هر یکی به عبارت خویش آن را ستایش کردند . و از جملهٔ آن : در زمان‌مسافرت ، در **سرای برکه** ـ حماها الله تعالی ـ بحضور نوربخش ولیّ الله الوالی ، خلاصة نتایج الایّام و اللیّالی سرّ الله في الارض ، شیخ‌الاسلام ، ـ قطب الانام ـ **محمد التمیمی** ـ ادام الله تعالی ایّام حیاته لارشاد الطّالبین ـ مشرّف گشتم و از لفظ مبارکش شنودم که فرمود :

وقتی در **شیراز** بودم در سر روضهٔ منوّره قطب الاولیاء **ابوعبدالله الخفیف** ـ قدّس سرّه ـ و از لفظ شیخ المشایخ **بهاءالدین** **تبریزی** ـ رحمة الله علیه ـ [که در وقت خود ، از کبار عرفاء بود] شنودم که :

رسول را ـ صلعم ـ در واقعه دیدم و کتاب « **فصوص الحکم** » را به حضرت وی خواندم ؛ یا آنکه گفت : مشکلات فصوص را از حضرت رسالت پرسیدم ، و جواب شنیدم و بر معانی آن واقف و عارف گشتم .

این اخبار و آثار نزد این ضعیف خاکسار ، و آنکس که دارد ، بر حالت این طایفه اقرار مؤیّد سخن شیخ است ـ رض ـ . و محقّق است که او ـ رض ـ این کتاب به امر رسول ـ صلعم ـ ساخته است ؛ و معانی و اسراری که دروی [مکنون و] مندرج است ، حقّ است ؛ « وفوق کلّ ذی علم علیم . »

ولَستُ بنبیٍّ رسول، و لٰکنّي‌وارث ،ولِآخرتی حارث .

شیخ ـ رض ـ به فراست دانست که چون او ، این سخن بگوید ، و این کلمات بنویسد ، طایفه‌ای که محجوبان‌اند ، او را متّهم گردانند . یا آنکه گویند : دعوی نبوّت کرده است . چرا که : ایشان نمی‌دانند که مخصوص گشتن شیخ به این کار و اظهار کردن او ، این حال [44] ، از آن ، بود ، که او را در عین غیب ، به‌حضرت رسالت مناسبتی بود ؛ و احکام وجودی [45] تابع [احکام] عینی غیبی

۴۴ ـ ن : این‌حال واسرار (ش) . درچندسطر پیش‌تر آیه « وفوق ...» (س۱۲ـ۷۶)

۴۵ ـ ن : وجودی جمال (ش) .

است . پس از بهر دفع تهمت و برائت ، ساحت خود را ، این نسبت گفت که : « من نه نبیّ ام ؛ و نه رسولم ؛ ولکن رسول‌را ـ صلعم ـ وارِثم ؛ و از برای آخرت خود حارثم » چرا که نبوّت تشریعی ، که إنباء از آن کار رسل است ، منقطع شده ؛ و درِ نبوّت بسته گشته ؛ وختم این کار به‌خاتم انبیاء ، محمّد رسول‌الله ـ صلعم ـ گشته ، و احکام دین به وی تمام شده ، که : « الیوم اکملت لکم دینکم ، و أتممت علیکم نعمتی »[۴۶] مخبری صادق‌است‌ازاین‌معنی : وهر کس که برمال زیادتی طلبد ، در عین نقصان افتد » . پس محقّق شد که : صاحبِ شریعت ، بعد از محمّد رسول الله ممکن نیست ، امّا دَرِ ولایت بسته نشده است ؛ و علماء و اولیاء ورثهٔ انبیااند ؛ که : « العلماءُ ورثة الانبیاء » و مال و میراث انبیاء ، علوم الهیّة و احوال عَلیّه و مکاشفات وتجلیّات است ؛ بدلیل قول رسول ـ صلعم ـ که فرمود : « نحن معاشر الأنبیاء ما ورّثوا[۴۷] دینارا ولا درهما وإنّما ورّثوا العلم . فمن أخذَه اَخذَ بحظٍّ وافر . »

و هرچند [مال و] میراث اکثر ، نصیب و ارث اوفر . . پس هرچند نبیّ کاملتر ، حظّ وارث ـ که ولیّ است ـ شاملتر ؛ و بلا شکّ و شبهه اکمل و افضل و اشرف انبیاء محمّد مصطفی است ـ صلعم ـ . پس علماء و اولیاء امّت وی ، در حال و مقام و کشف از همه پیش‌تراند . و این احوال غالیه ، و مراتب عالیه که نبیّ را بود ، به کسب نبود ؛ بلکه وهبی بود ، که از تجلیّات اسمائی و ذاتی، بحکم جذبه حاصل کرده بود . علوم این وارثان نیز همچنین باشد ؛ که نه از عقل مکتسب ، ونه از نقل مستفاد بود ؛ بلکه از معدن انوار ، و منبع اسرار فرا گرفته باشند ؛ و هرجای که این طایفه ، تشبّث به نقل کنند ، جهت اطمینان خاطر مبتدیان باشد . و هر گاه که معنیی از معانی به دلیل عقلی ثابت گردانند ، جهت

---

۴۶ ـ ق (س ۵ـ۳) الیوم .

۷۴ ـ ن : لم یورثوا (ك) ـ در اصل «لانورث ـ انما نورث است (رك : تعلیقات) .

تنبیه محجوبان باشد، و حق ـ تعالی ـ از فضل خود، این عطا فرموده ایشان را؛ که به حال و حجّت بر همه غالب آیند که: «بل هو آیات بیّنات في صدور الدّین أو توا العلم»[۴۸] بیان رفعت ایشان است.

و همچنانکه علمای ظاهر را از ظاهر نبوّت تشریعی، بحکم وراثت نصیبی هست، [که شریعت را به امّت بیان میکنند، علمای باطن ـ که اولیااند ـ] از باطن نبوّت بحکم وراثت هم، نصیبی دارند[۴۹]؛ که اسرار الهی و معانی غیبی با سالِکان بوادی طلب، در میان می‌نهند. علمای ظاهر بحکم حدیث: «الدّنیا مزرعة الآخرة» حارث‌اند؛ تا جنّات و درجات از بهر خود حاصل کنند. اولیاء نیز [حارثند] لیکن به جنّت افعال و اعمالشان هیچ‌طمع نیست؛ بلکه از آخرت آخرِ کار خواهند، که آن «فناء في الله» و «بقاء بالله» است. و چون مُبَیِّن گردانید که هر چه گوید، از خود نمی گوید، بلکه اشعّه‌ای، انوار و اسرار حق ـ تعالی ـ می‌نمایند[۵۰]، شما نیز هرچه می‌شنوید، از حق شنوید؛ و به حق بازگردید؛ و آنچه می‌شنوید[۵۱] از من، و من با آن آمده‌ام[۵۲]، و با شما بیان آن میکنم، آن‌را نگاه دارید[۵۳]؛ وضایع نگردانید. واین معانی را در این ابیات بیان کرده:

فمِن الله فَاسمعوا و إلی الله فَارجعوا
فاذا ما سَمِعتم ما أتیتُ بِه فَعُوا

در این عبارت که فرموده: «فمن الله فاسمعوا» تنبیهی است بر آنکه

۴۸ ـ ق (س۲۹ـ۴۹) بل هو.

۴۹ ـ ن: نصیبی هست و دارند (ك).

۵۰ ـ ن: انوار حق می‌نماید (ت) / انوار اسرار حق می‌نماید (ش).

۵۱ ـ ن: در آنچه (من).

۵۲ ـ ن: من بآن آمده‌ام (ك) / من بدان (ش).

۵۳ ـ ن: تا آن را (ك).

رسول ـ صلعم ـ مظهر اسم جامع است که آن الله است[54] : از برای آنکه فرماینده به اظهار این اسرار و ابراز این انوار رسول بود ـ صلعم ـ . پس گویندهٔ « فمن الله فاسمعوا » و معنی آن بحقیقت رسول باشد ؛ وشیخ مبلّغ این رسالت از رسول بود .

ثُمَّ بالفَهم فصِّلوا — مُجمل القول وَ اجْمعوا
ثُمَّ مُنّوا به علیٰ — طالبیه لا تَمنعوا
هذه الرحمةُ الّتی — وسِعتکم فوَسِّعوا

یعنی : بعد از آنکه بشنودید این کلمات را ، باید که به فهم و ادراك خود ، آنچه در آن مجمل است ، مفصّل کنید ؛ تا به فروع آن ، عارف گردید بطریق تفصیل ؛ و باز آن مفصّل و تفاریع را جمع کنید در اصول او ، تا فروع در عین اصول و اصول در عین فروع ، مشاهده کنید ؛ که دلیل بر فهم تمام وادراك بنظام در علوم این است که : آنچه بطریق اجمال بداند ، تقریر کردن تفاصیل و تفاریع آن تواند ؛ و این صفتی است از صفات کمال حق ـ جلّ و علا ـ ؛ که عالم است بر جزئیّات اشیاء در عین کلیّات آن : کما قال تعالی : « لا یعزُب عنه مثقال ذرّةٍ في الارض ولا في السّماء »[56]. و شاید که مراد از تفصیل مجمل ، آن باشد که آنچه من از مراتب و مقامات یاد کردم ، شما جمع کنید میان آن مرتبه و مقام اهل آن از انبیاء و اولیاء چنانکه توانی گفتن که : فلان مرتبه و مقام که در این سلوك است ، از آنِ فلان نبیّ و فلان ولیّ است ، چنانکه وضع این کتاب بر آن است که چون شما را این قدرت حاصل گشت ، و این نعمت به شما متواصل شد ، بر طالبان این معنا عطا کنید و منّت نهید . و این نعمت از طالبان باز مگیرید ، تا از آن طایفه باشید که حق ـ عزّ شأنه ـ مدح

۵۴ ـ ن : ـ صلعم ـ اسم جامع الله است ، از برای (ك) .
۵۵ ـ ن : و از آن مفصل ، تفاریع را (ت) .
۵۶ ـ ق (س ۱۰ـ۶۱) لا یعزب ـ در قرآن چنین است : و ما یعزب عن ربك .

ایشان فرمود که : « و ممّا رزقناهم ینفقون» [۵۷] و ایشان را به‌احسان بستود که : « إنّ رحمة‌الله قریب من المحسنین[۵۸] » ، [ای] : الّذین لا یبخلون بما رزقهم الله . و چون منّت نهادن در بعضی از صور ، از صفات محموده است و یکی از اسماء حق ـ تعالی ـ این است که «المنّان» و در قرآن هم منّت نهاده که : «بل‌الله یمنّ علیکم أن هدیکم للایمان إن کنتم صادقین »[۵۹] شیخ ـ رض ـ خواست تا ما نیز متخلّق به این خلق و متّصف به این صفت گردیم گفت : « ثم منّوا به » و این شناختن معانی ، و دانستن اسرار و مبانی رحمتی است [که] از حضرت عزّت بر شما فراخ و تمام شده : شما نیز وا رسانید ؛ و فراخ و تمام گردانید ؛ تا خلق از آن با بهره گردند : و به صفتی[۶۰] از صفات حق ، موصوف شده باشید .[۶۱]

« ای یار چنانکه می‌دهندت می‌ده . »[۶۲]

و من الله أرجو أن أکون ممّن أُیّد فتأیّد و قیّد بالشرع المطهّر المحمّدی فتقیّد و قیّد و حشرنا فی زمرته کما جعلنا من اُمّته .

حکایت میکند به لسان ادب با حضرت رسالت ـ صلعم ـ به‌لفظ «ارجو» گفتن که « رجاء » جایی باشد که « یقین » نباشد ، و شیخ ـ رض ـ در حالت خود شاکّ نبود : که مؤیّد من عندالله و مقیّد به قید شریعت محمّدی است .

یا گوییم که : موافقت انبیاء سلف فرمود ، در تمنّا کردن : که از امّت این رسول باشند .

یا آنکه ، این امید ، از جهت‌خاتمت کار میدارد ، [۶۳] که : «الأمور مرهونة

۵۷ ـ ق (س ۲ـ۲) و مما .

۵۸ ـ ق (س۷ـ۵۶) ان رحمة ـ الذین یبخلون . . . کلام شارح است .

۵۹ ـ ق (س ۴۹ـ۱۷) بل الله .

۶۰ ـ ن : تو بصفتی (ت) .

۶۱ ـ ن : شده باشی (ت) / شده باشند (ش) .

۶۲ ـ این مصرع در ص ۹ـ۱ چنین آمده : ای رکن چنانکه می‌دهندت می‌ده .

۶۳ ـ ن : از جهت آخر (ت) / از جهت خواست در کار (ش) .

بخواتیمها ». پس، باین عبارت فرمود که: امیدوارم از حضرت‌الله ـ تعالی ـ که مرا از طایفه‌ای گرداند که تأیید کرده شده باشند در این‌طریق به نصر و توفیق؛ و بعد از آن مؤیَّد گشته باشند به‌قبول و تحقیق؛ و مؤیِّد غیر نیز گشته باشند؛ تا گردند از این فریق؛ و مقیَّد شده باشند به احکام شریعت محمّدی؛ و در آن قید ثابت و دایم باشند؛ و دیگران را مقیِّد کرده باشند. و این مرتبه و درجهٔ کاملِ مکمِّلِ مأمون العاقبه است؛ که در دنیا از امّت محمّد باشند؛ و در آخرت از زمرهٔ او ـ صلعم ـ. و از بهر آن «أیِّد و قُیِّد» بصیغهٔ مجهول یاد کرد، تا دلالت کند، بر تعظیم فاعل، که الله است ـ تعالی شأنه ـ.

فأوّل ما ألقاه المالك على العبد من ذلك :

فصّ اوّل

فص حكمة الهية فى كلمة آدمية

«فأوّل» مبتدا است و «فصّ» خبر وى . يعنى: اوّل چيزى كه الله ـ تعالى ـ [بر] سبيل الهام ، از اين كتاب و معانى آن ـ كه حكم و اسرار است ـ در دل من القاء كرد ، فص حكمة الهيّه است در كلمهٔ آدميّه ؛ كه آن اوّل فصّى است از « فصوص الحكم » . و چون « إلقاء » نسبتى است بين‌المنتَسِبين ، كه آن «مُلقى» است و « مُلقى عليه » ، بيان ميكند كه : مُلقى « مالك » است . يعنى : ربّ ـ تعالى ـ ؛ و مُلقى عليه «عبد» ؛ يعنى : مربوب . و « مُلقى » اين فصوص ، و معانى و اسرارِ آن ؛ كه مُعبَّر است به « حِكَم » .

و اگر كسى گويد كه : در اين مقام ، از ميانِ ديگر اسماء . اختيارِ اسمِ « مالِك » چرا كرد ؟

گوييم كه : از براىِ مناسبتِ « عبد » ؛ كه مملوك است نسبت به تقابل[1] .

و اگر گويند كه : تخصيصِ « مالك » بمعنى « ربّ » چرا كردى ؟

گوييم كه : وصول به مقام جمع و وحدت ، جز به تربيت مربّىِ مُرشد ،

---

١ ـ ن : نسبث بقابل (ش) .

مر مربّای مُشتَر شد [را] ممکن نگردد ؛ و این مقام مقتضی تربیت است .

و «فصّ» از روی لغت ، نگین است ؛ وخلاصهٔ هرچیزی‌را نیز فصّ گویند. و فصّ جای اسم صاحب خاتم است . و سبب زینت خاتم [هم] اوست ؛ بلکه خاتم را به وی خاتم خوانند .

و«حکمة» علم‌است به‌حقایق‌اشیاء چنانکه آن‌است ، وعمل بمقتضای آن .[2]

و «الهیّة» اسم مرتبه‌ای از مراتب اللّٰه‌است ؛ که آن مرتبه ، جامع جمیع مراتب اسمایی است .

و « کلمة آدمیّة » آن روح کلّی است که مبدأ نوع انسان است .[3]

پس بدان که : فصّ هر حکمتی که در این کتاب گوید مراد از آن ، یا خلاصه وزبدهٔ آن علوم باشد که روح[4] آن نبیّ به آن مخصوص گشته باشد ، و آن حکمت از حضرت اسمی از اسماء بحسب استعداد او ، به روح او ، فایض شده باشد .

یا : فصّ هر حکمتی دل آن صاحب حکمت باشد که آن علوم و معانی و اسرار ، به‌آن منقّش گشته باشد ؛ چنانکه در آخر این‌فصّ ، گفته شده که : « و فَصُّ كُلِّ حكمة . الكلمةُ الّتي نُسِبَت إليها » .[5]

پس در این محل ، معنی سخن آن باشد که : محلّ حکمت الهیّه . آن دلی است . ثابت ، در کلمهٔ آدمیّه . و حکمت الهیّه . از سایر کلمات ـ که انبیااند ـ به کلمهٔ آدمیه . از آن‌جهت مخصوص گشت ، که آدم عَلَیهِ‌السَّلام خلیفهٔ

---

۲ ــ پیش از این هم ، کلمات (فص و حکمت) را معنی کرده بود (رك :ص ۳۲) .

۳ ــ ن : که مبدع نوع (ت) .

۴ ــ ن : هر حکمتی که به روح نبیی مخصوص گشته است . از آن است که آن‌حکمت از حضرت باشد (ك) .

۵ ــ این مطلب . قبلا هم یاد شد (ص ۳۲) «تنسب» ضبط کرده بود .

حق بود؛ و جامعِ جمیعِ مراتب بود. از بهر آنکه: آدم، بمثابهٔ آینه بُود، که جمال جملهٔ اسماء در او پیدا بود. یا آنکه آدم، خود، مظهرِ اسمِ الله بود. ودر این‌معنی گفته‌اند[6]:

سُبحانَ مَن اَظهَرَ ناسوتَهُ　　سِرَّ سَنَا لاهوتِهِ الثّاقبِ
ثُمَّ بَدا فی خَلقِهِ ظاهِراً　　فی صورةِ الاکلِ و الشّاربِ

لَمّا شاءَ الحقُّ مِن حیثُ أسماؤه[7] الحُسنیٰ الّتی لایَبلُغُها الإحصاءُ أنْ یَریٰ أعیانَها.

[ضمیر مؤنث در لا یبلغها و أعیانها عاید به‌أسماء است؛ و فاعلِ «یری». ضمیری عاید به‌حقّ]. «مَشیّة» در لغت، «خواست» است؛ همچنانکه «ارادة». امّا به‌اصطلاح این طایفه «مشیّت» خواستی باشد که منشأ آن ذات بود، به‌ایجاد معدومی یا اعدام موجودی. و «ارادة» هم‌خواستِ‌ذات است، امّا به‌ایجاد معدومی. پس «مشیّت» اعمّ از «ارادت» باشد.. ومعنی ذاتی «خواست حق» آن بود که‌تجلّی ذاتی‌فرماید ـ تعالی‌شانه ـ؛ وحق، اسم ذات‌است [واختیار آن بر دیگر اسماءِ ازآن جهت کرده، تامحقّق گرداند که منشأ] این‌طلب، ذات است بااسماء وصفات؛ نه اسماءِ وصفات فَحَسب[8].

واگر کسی گوید که: الله نیز اسم ذات است، وهمهٔ اسماء درتحت وی مندرج، اختیار اسم حقّ براسم‌الله چرا کرد؟.

جواب گوییم که: «الله» اسم‌ذات است، من حیث هی‌هی. ودراین مشیّت

---

۶ ـ در نسخه (ت) منحصراً چنین آمده:

از دل آدم یکی آئینه ساخت　　تا که اسما اندرو پیدا شود
زانکه آدم، مظهر نام خداست　　تا بدو هر دو جهان گویا شود

۷ ـ ظاهراً باید (اسمائه) باشد ولی در تمام نسخه‌ها (ك ـ ش ـ ت ـ عف) بصورت مذکور در متن‌است.

۸ ـ «فحسب» یعنی: فقط.

اگرچه مقتضی ذات است ، امّا ، لامن حیث هی هی ؛ بلکه من حیث محبّته[۹] الذّاتیة که « فأحببت أن اُعرف » حکایت از آن است ؛ وازاین جهت ، مشیت حقّ را مقیّد گردانید بقوله : « من حیث أسماؤه الحسنی » و « اسماء حسنی » رامقیّد گردانید به « الّتی لایبلغها الإحصاء » ؛ تابدانند که : مراد اسماء کلّیّه وجزئیّهٔ نامتناهیه است ؛ نه کلّیّات متناهیه ، که آن نودونه نام است ، که احصاء آن مستلزم دخول جنّت است .

« ولمّا » که حرف شرط است جواب آن . یااینست که : فاقتضی الامر[۱۰] ؛ و « فاء » درجواب ، ازآن درآورد ، که جملهٔ معترضه [که آن « وقدکان الحق » است تابه آخر .] میان شرط وجزاء واقع شده .

یاجواب وی محذوف است ؛ ودراین تقدیراست که : « لماشاء الحقّ أن یَری عینه[۱۱] فی کون جامع یَحصر الأمر لکونه متّصفاً[۱۲] بالوجود ، و « یُظهر به سرّه أوجَد آدم[۱۳] » جواب « لمّا » باشد ؛ واین وجه اظهر است ؛ و « لمّا » دراین موضع بطریق مجاز گفته باشد ، که « لمّا » دلالت کند برآنکه مشیّت نبود ، وپیداشد؛ ومشیّت حق ازلی وابدی است . وحاصل این کلمات آن است که : مشیّت حق - تعالی - من حیث الأسماء ، تقاضای ایجاد عالم انسان کرد . واین خلیفه که آدم نام اوست « مقصود ایجاد » گشت اوّلاً - درعلم ؛ وآخراً درعین . وعلّت غایی دراین ایجاد آن بود که : بذات خود ، خودرا در آینه‌ای که جامع باشد مرهمهٔ اسماء وصفات[را]خود ببیند ؛ یااسماء وصفات خودرا درآن کون جامع ببیند ؛ وآن آینه

۹ ـ ن : حیث محبة (ك) .
۱۰ ـ رك : قطعهٔ پنجم بعدی (از متن فصوص) .
۱۱ ـ ن : اعیانها (ت) .
۱۲ ـ ن : مقتضیاً (ك) .
۱۳ ـ آدم جامع (ش) ـ رجوع شود به قطعهٔ بعدی (از متن فصوص) .

یا کون ، جامع انسان بود ؛ چنانکه گفت ،

وإنْ شئتَ قُلْتَ أنْ يَرىٰ عينَهُ في كونٍ جامعٍ يَحْصُرُ الأمرَ كلَّهُ ، لِكَوْنِه مُتَّصِفاً بالوجودِ ، و يَظْهَرَ بهِ سِرُّهُ إليهِ .

« ان یری اعیانها » و « ان یری عینه » متعلّق است به‌مشیّت ، یعنی : لماشاء الحق ان یری . ومراد از « اعیان » یا : « اعیان ثابته » است ؛ وآن صور حقایق اسماء الهی است ، که درحضرت علمی است . . یا : خود نفس اسماء الهی است ؛ که ارباب ماهیّات و اعیان خارجی‌اند . . یا : خود اعیان خارجی مراد باشد .

ومراد از « إن شئت قلت أن یری‌عینه » عین حق باشد ؛ که ضمیرمفردمذکر به‌حقّ عاید بود .

یعنی : خواه بگویی که : مراد از آفرینش ، دیدن اعیان ثابته بود درعلم ، یا : دیدن اسماء اعیان ثابته ، یا: دیدن اعیان خارجیّه ، یا : خود دیدن عین خود مراد بود ، که همهٔ یکی است ؛ چرا که جمیع درحضرت احدیّت عین ذات است ؛ ودرحضرت واحدیّت، ازوجهی، عین ذات است ؛ واز وجهی غیروی . . « وفی کون جامع » متعلّق است به « أن یری » . و « کون » به اصطلاح این قوم عبارت است از « وجود عالم » ازآن روی که عالم است ، نه به اعتبار [ی] که حق‌است ؛پس بمعنی « مکوّن » بود اسم مفعول . ومراد از « کون جامع » وجود إنسان کامل است ؛ که آن آدم است - عَلَيْهِ السَّلَامُ - ولکونه متّصفا متعلّق است به یحصر الأمر . پس، علّت، حصر باشد .

یعنی : کون جامع که‌آدم است، حاصر شأن اسماء است ، از آن جهت که : کون متصّف‌است به وجودی . ومراد از «وجود» ، این وجود مسبوق به عدم است ؛ که وجود آدم وعالم ، دو اعتبار دارد :

یکی : من حیث ذاته ؛ وآن نبود وپیداشد .

ویکی : من حیث وجوده [14] المطلق ؛ که‌ساری است در کل ّ. وبه آن وجود اورا قابلیّت ظهور همهٔ أسرار وجود هست . وآن قابلیّت است که حاصر جملهٔ اسماء شده است .

وبعضی گفته‌اند که : « لکونه » متعلّق است به « متعلّق است به « ان یری عینه » ؛ وبنابراین تعلّق ، علّت وجود آدم‌باشد . امّا جای‌نظر است ؛ چرا که حق - جل‌وعلا - عالم‌بر اسماء واعیان‌اسماء ومظاهر اسماء بود ؛ وآن رامی‌دید ، بی‌آنکه آدم باعالم درخارج موجود گردد . أمیر المؤمنین علی علیه‌السلام . از این معنی به این عبارت خبرفرمود : « هو بصیر إذلامنظور إلیه من خلقه » .

« ویظهر به سرّه الیه » اگرمرفوع‌خوانند ، عطف باشد بر« یحصر الأمر» ؛ وتتمّهٔ علّت سابق باشد . واگر منصوب خوانند ، عطف‌باشد بر« ان یری » ، وضمیر « به » عایدباشد به « کون‌جامع » . وضمیر « سرّه » و« إلیه » عاید باشدبه« حقّ » و« إلیه » صله « یظهر » باشد . ومعنی « سرّ » اینجا عین حق است وکمالات ذاتی وی ؛ که آنرا « غیب الغیوب » خوانند .

ومفهوم این جمله این باشد که : حق - جل جلاله - بذات خود مشاهد ذات وصفات وافعال خود بود ، بحکم اولیّت وباطنیّت ؛ پس خواست تابحکم آخریّت وظاهریّت ، مشاهدهٔ آن فرماید ، درمظاهر ؛ تااوّل به‌آخر ، وباطن به‌ظاهر رسد ؛ به وصف « هوالأوّل والآخر والظّاهر والباطن » موصوف گردد ؛ ومظهر این جمله ومرآت آن انسان بود ؛ که بجهت نسبت وجودی ، استعداد این‌معنی داشت ؛ که به وی ، سرّحق به‌حق ظاهر گردد ؛ وغیب مطلق درمشاهد شهادت [15] مطلقه عیان ومعاینه شود [16] . پس‌ایجاد وجود انسانی ازبرای‌این معانی‌فرمود ، تاهرآینه آینهٔ

---

۱۴ ــ ن : حیث وجود (ك) .

۱۵ ــ ن : در مشاهد شاهده مطلقه (ك) .

۱۶ ــ ن : عیان معاینه شود (ت) .

صفت جمال نمای باشد .

ای نسخهٔ نامهٔ الهی که تویی وای آینهٔ جمال شاهی که تویی
بیرون ز تو نیست هرچه درعالم هست ازخود بطلب هر آنچه خواهی که تویی

فَإنَّ رُؤْيَةَ الشَّيْءِ نَفْسَهُ بِنَفْسِهِ ما هِيَ مِثلَ رُؤيَتِهِ نَفْسَهُ في أمْرٍ آخَرَ يَكونُ لَهُ كَالمِرآةِ ؛ فَإنَّهُ يَظْهَرُ لَهُ نَفْسُهُ في صورةٍ يُعْطيها المَحَلُّ المَنظور فيهِ مِمّا لَمْ يَكُنْ يَظْهَرُ لَهُ مِن غيرِ وجودِ هذا المَحَلِّ ولا تَجَلّيهِ لَهُ .

این جواب است از سؤال مقدّر ؛ همانا که سائلی پرسیده که : الله تعالی پیش ازآنکه عالم وآدم آفرید، بصیر بود ، پس چگونه چیزی را که می‌دید ، خواست تا ببیند ؟؟ .

جواب میفرماید که : دیدن چیزی نفس خودرا، به خود، در نفس خود، چنان نباشد که دیدن او نفس خودرا، درچیزی دیگر ؛ که آن چیز ، مانند آینه باشد او را ؛ وحقاً که آن آینه را ، خاصیّتی باشد که ظاهر میگرداند مر بیننده را نفس او چنانکه اوست ؛ درصورتی که محلّ منظور فیه که آینه است نمایندهٔ آن[17] صورت است ، چنانکه آن صورت است ؛ وآن صورتها چنانکه هست ، ظاهر نشدی، اگر نه وجود این محل، منظورفیه بودی ؛ ونه حق ونه هیچ صورت نیز تجلّی کردی. پس ازاین سبب وجود انسان آینهٔ جمال الهی گشت ، تاحضرت عزّت تعالت آلاؤه ـ هرگاه که تجلّی فرماید بر آن انسان ، که آینه صفت مستعدّ جمال نمایی است ، ذات وصفات وافعال حق، به حق، نماید ، که : « المؤمن مرآة المؤمن » این معنی دارد .

بنابر این معانی که گفته شد ، قوله ـ قدّس سرّه : « فإنه یظهر » علّت عدم مماثلت باشد . وضمیر از برای شأن بود ؛ وجملهٔ واقعه بعداز وی، مفسّر وی . ومِن [در « ممّالم یکن »] بیان را است . وضمیر [درتجلّیه] راجع است به حقّ تعالی . . . وضمیر « له » راجع به محل باشد .

۱۷ ـ ن : مانندهٔ آن (ك)

واگر سائلی پرسد که : بنابر این تفسیر وتقریر لازم آید که : استکمال حق ـ تعالی ـ به‌غیر بوده باشد .

جواب گوییم که : مرآت نیز که مظهر ومجلاست، مطلقاً غیر، نیست ، تا استکمال به غیر لازم آید ، بلکه اورا دوجهت است ؛

یکی بعین شخصی وی ـ که لاحق وی شده، وآن جهت غیریّت است .

ویکی جهت وجودی ـ که قیام همهٔ موجودات به آن وجود است ؛ واین عین وجود حق است . ومؤیّد این جواب آن است که گفته : « یکون کالمرآة له » که مرآت نیز بخود ، وجودی محقّق ندارد ؛ بلکه اصل جمیع تعیّنات ، وجود مطلق است ـ تعالی شأنه عن سمات الحدوث ـ .

وقد كان الحقّ ـ سبحانه ـ أوْجَدَ العالَم كُلّه وُجُودَ شَبَحٍ مُسَوًّى لا روحَ فيه، فكان كمرآةٍ غيرِمَجْلُوّةٍ . ومِنْشأنِ الحُكْمِ الإلٰهيِ أنّهُ ما سَوّىمَحَلاً إلاّ ولابُدّأنْيقْبَل[۱۸] رُوحاً إلٰهيّاً عَبّرَ عَنْهُ بالنَفْخِ فيه ؛ و ما هو إلاّ حصولُ الاِسْتِعدادِ مِنْ تلك الصورةِ المُسَوّاةِ لِقَبولِ الفيضِ التجلّي[۱۹] الدّائِم الّذي لَم يَزَلْ ولا يَزالُ . وما بَقِيَ إلاّ قابلٌ، وَ القابلُ لا يكونُ إلاّ مِنْ فَيْضِهِ الأَقْدَسِ .

این جمله‌ای‌است معترضه میان شرط وجزاء واقع‌شده . ومراد ازعالم دراین موضع ، عالم کبیر است . « واو » [در « وقدکان »] بمعنی حال است . و « وجود شبح » صفت موصوفی محذوف است ؛ یعنی : وجوداً مثل وجود شبح . . . و « ما » [در« مابقی »] بمعنی نفی است .

میفرماید که : حق ـ جل‌جلاله ـ اعیان‌ثابتهٔ عالم کبیر به وجود عینی‌بطریق تفصیل ، موجود گردانید در خارج مانند کالبدی که در وی هیچ روح نباشد ؛

---

۱۸ ــ ن : محلا الا و یقبل روحاً (عف) .

۱۹ ــ ن : الفیض‌المتجلی (عف) و اینگونه بنظر صحیح‌است . گرچه نسخه‌های موجود تأئید نکرده اند .

وسنت الهی چنان رفته است که: هرچیزی که به وجود موجود گشت، در وی قابلیت روح الهی پیدا شد، تاحیات و کمال آن چیز، به آن روح باشد؛ که: «ونفخت فیه من روحی»[۲۰] عبارت از آن است. وآن نفخ نیست إلاّ بخششی از حق؛ تامر آن کالبدرا استعداد قبول کردن فیض حق [که آن تجلّی دایمی است که لایزال ازحضرت اسماء وصفات لایزالّی واجب الوجود - تعالی شأنه - به موجودات میرسد] پدیدآید. پس نفخ، بخشش استعداد باشد موجودات را؛ ووجود عالم جز قابلی نباشد؛ وآن قابل نیز بخود، موجود نیست، بلکه بسبب فیض اقدس، که آن عین ذات حق است، موجود گشت؛ چرا که: عالم، من حیث انّه هو هو، معدوم بود؛ وبه وجود، موجود گشت. که ممیّز عدم از وجود، جز وجود، نیست. وحاصل این سخن آن است که: حضرت حق - عزّ اسمه - عالم کبیر راچون جسدی بی روح وآینه‌ای بی جلاآفرید. پس آن را روحی وجلایی از نفخ خود داد؛ وآن استعدادی بود قبول فیض را؛ تابه آن استعداد فیوض ربّانی را تلقّی نماید[۲۱]؛ که اگر در وی بحکم نفخ، این استعداد ننهادی، وآن عطا ندادی، وجودش کالعدم[۲۲] بودی. پس استعدادات، فیض مقدّس را قابل آمد. وقابل را وجود از فیض اقدس بود. ودایم فیض مقدّس مترتّب می باشد برفیض اقدس؛ که به اصطلاح این طایفه «فیض اقدس» آن باشد که: ازعین ذات بحکم محبّت فایض گردد؛ وآن «وجود بخش» باشد.

و «فیض مقدّس» آن باشد که: ازاسماءِ وصفات بحکم تربیت فایض گردد وهرآینه تااوّل موجودی به وجود موصوف نگردد، تربیت به آن مترتّب نگردد؛ کماقال الله تعالی: «الحمدلله ربّ العالمین». فهم مَن فهم.

فالأمرُ کلُّه مِنه، ابتداؤُه و انتهاؤُه، «و الیهِ یرجع الأمر کله[۲۳]»، کما

---

۲۰ ـ ق: (س ۱۵ ـ ۲۹) و نفخت.

۲۱ ـ ن: استعداد افیاض (ك ـ ش).

۲۲ ـ ن: وجودش کلی عدم (ك).

۲۳ ـ آیهٔ قرآن نیست.

ابتدأمنه[۲۴].

« فالأمر کله » جواب شرط مقدّراست ؛ یعنی : إذا کان القابل وما یترتّب علیه فایضاً من‌الحق ـ تعالی ـ فالأمر کلّه منه ابتداؤه وانتهاؤه .

یعنی : بنا براین قول که گفته شد که : وجود عالم جز قابلی نیست ؛ وقابل نیز از « فیض اقدس » است . پس همهٔ امور وشأن را بحسب ایجاد وتکمیل وفضل وتفضیل،واجمال وتفصیل،ابتدا ازاو ، وانتهابه‌او ، باشد ؛ که « منه بدأواليه يعود»[۲۵].

ومراد از «امر» مأموراست ؛ یعنی : آنچه بقول « کُن» پیداشد بحکم اولیت که : « إنّما أمره إذا أراد شیئاً أن یقول‌له کن فیکون »[۲۶] همچنانکه مبدأ واوّل اوست ، مرجع ومعاد وآخرهم اوست ؛ که : واليه يرجع الامر كله .

واگرسائلی گوید که : چون گفته است که : « الأمر کلّه منه، إبتداؤه وإنتهاؤه » ، بگفتن « یرجع الأمر کلّه » چه حاجت ؟؟ .

جواب گوییم که : تکرار آن یااز برای تأکیداست . یامحمول گردانیم به تجلیاتی که ازفیض مقدّس ، لحظةً فلحظةً ، ولمحةً فلمحةً ، حيناً بعدحينٍ ، وآناً بعدآن، وزماناً بعدزمان ، ویوماً بعدیومٍ ، فایض‌می‌شود ، ازبرای تکمیل‌موجودات وایجاد معدومات ، بحکم « کلّ یوم هوفی شأن[۲۷] » .

واین مسأله دانستنی است[۲۸] که : شؤون الهی بینهایت است ؛ وهویّت او ـ تعالی ذاته ـ درشؤون ، این معنی دارد که : امر الهی ، از حضرت احدیّت نازل میگردد به‌حضرت واحدیّت ؛ واز واحدیّت‌به مرتبهٔ عقلیّت ؛ بعدازآن‌به‌لوحیّت؛

۲۴ ــ ن : کما ابتداؤه (ك) .

۲۵ ــ ظاهراً : منه بداء واليه يعود (ر ك : تعليقات) .

۲۶ ــ ق (س ۳۶ ــ ۸۲) انما .

۲۷ ــ ق (س ۵۵ ــ ۲۹) کل .

۲۸ ــ ن : مسأله دانسته‌ای که (ك) .

بعدازآن به طبیعت کلیه ؛ بعدازآن به‌هیولای جسمانیّه ؛ بعدازآن به‌عرش ؛ پس به کرسی : پس به‌فلك اول تابه هفتم . وهمچنین از کلیّات به جزئیّات ؛ تامنتهی میگردد به‌انسان . ودرهر مرتبه به‌صبغی منصبغ میگردد ؛ وازآن نصیبی بااوهمراه میگردد ؛ وازحضرت احدیّت تابه مرتبهٔ انسانیّت ، این جمله از مراتب اوّلیّت است ؛ لاجرم درهمه اقتضای ظهور میکند ؛ ودر انسان [که مجموعه وجامع همه است ازلطایف ملکوتی و کثائف مُلکی ، از هرعالمی وطوری نشانه [ای] باوی] دروی ظاهر است ؛ وبه اونصف دایره تمام میگردد . بازچون قطع مراتب آخرت کند ، اقتضای بطون [29] کند ؛ تادور دایره تمام شود ؛ واوّل به‌آخر،وظاهر به‌باطن، رساند . پس هرصبغی که درهرمرتبه گرفته ، وبه آن منصبغ شده درنصف دایره، رجوع ازآن‌منسلخ میگردد،انسلاخی [30] معنوی ؛ چنانکه محسوس نیست ، مگردر نظر أهل وجدان و کشف،تاتمام دایره [31] قطع کند ؛ واوّلیّت به آخریّت پیوسته شود ؛ وآخریّت عین اوّلیّت شود ؛ واین رجوع‌وسیر درعالم انسانی باشد باین‌وجه که : هرچه‌ازامور تجلّیات الهی،نازل شده به عالم انسانی ، بازراجع گردد به آن حضرت ؛ که : « یاأیّتها النفس المطمئنة ، إرجعی إلی ربّك ، راضیةً مرضیّةً . فادخلی في عبادی . وادخلي جنّتي » [32] .

فَاقْتضیَ الأمرُ جلاءَ مرآةِ العالَم ، فكانَ آدمُ عینَ جلاءِ تلكَ المرآةِ و روحَ تلكَ الصورةِ .

قوله : « فاقتضي الأمر » جواب « لماشاء » است که ازپیش گفته بود ؛ ومراد آن است که : الله تعالی چون عالم را مانند شبحی بی‌روح ومرآتی بی‌جلا آفریده

۲۹ ــ ن : اقتضای بطونی (ش) .

۳۰ ــ ن : انسلاخ معنوی (ك) .

۳۱ ــ ن : تا دایره تمام (ش) .

۳۲ ــ ق (س ۸۹ ــ ۲۸) یا ایتها .

بود ؛ امر الهی که « فیض مقدّس او » است ، تقاضای آن کرد که آن کالبد را روحی،وآن آینه را [به] جلائی،فتوحی بخشد [۳۳] ؛ تاآنچه مقصود ازایجاد وجود اواست ، به‌حصول موصول گردد ؛ وآن ظهور اسرار الهی است دراین مظهر ؛ پس آدم را ـ ع ـ عین جلاء آن آینه وروح آن صورت ساخت . ومراد از آدم انسان کامل است . وانسان کامل این شرف ازآن یافت ، که وی را استعداد ادراك این معنی، وقوهٔ دریافت این‌سرّ بود، ازمیان جملهٔ موجودات . پس لاجرم امین حمل این درّ ثمین،او گشت ؛ کماقال اللّٰه ـ تعالی ـ « إنّا عرضناالأمانة علی‌السّموات والارض والجبال فأبین أن یحملنها وأشفقن‌منها وحملها الإنسان إنّه کان ظلوماً جهولاً » [۳۴]. وآن سرّ وامانت ومعنی که گفتیم‌ـاگرچه گفتنش دریغ است ـ این است که : بباید دانستن که : [۳۵] « عین احدیّت » است که « عین حقایق وجودی » شده ؛ لیس فی‌الدار غیره دیّار .

واگر کسی گوید که : چون حمّال این اسرار وانوار از میان‌موجودات، انسان آمد ، پس چرا به‌صفت « ظلم وجهل » موصوف گشت که : إنّه کان ظلوماً جهولاً ؟؟ .

جواب گوییم که : این ظلم وجهل که‌صفت انسان‌شده ، ظاهراً ذمّ می‌نماید، امّا حقیقةً مدح است به‌آن معنی که : حقّاً که انسان ستمکار است برنفس خود ؛ که ازلذّات وتنعّمات ومرادات می‌گذرد ، ونفس او، سرهزار آرزوی خود هردم به‌تیغ مجاهده ومخالفت می‌برد ، تااورا به افعال وصفات درصفات وافعال وذات حق مستهلك می‌گرداند ؛ و نام « أنانیّت » از وی مرتفع شود ؛ أنا ممسوس [۳۶] فی ذات

۳۳ ـ ن : آینه را به جلاء فتوحی (ت) / آینه را جلائی بخشد (ش) .
۳۴ ـ ق (س ۳۳ ـ ۷۲) انا .
۳۵ ـ ن : که دانسته‌اندکه (ش ـ ت) .
۳۶ ـ انا ممسوح (ك) .

الله - که سخن علیّ ولیّ است - حال اوشود . و جهول است به آن معنی که : غیر حق رانمی‌داند ؛ ونمی‌شناسد .

ازبس که‌دو دیده برجمالت دارم　　　درهرچه نگه کنم تو می‌پندارم

« مارأیت شیئاً إلاّ ورأیت الله فیه . » هم منقول‌است ازأسدالله الغالب علی‌بن أبی‌طالب - کرّم‌الله وجهه - [که] گفته است . پس ظلم وجهل باین معنی مدح باشد ؛ نه ذمّ .

واگرسائلی پرسد که : ارواح‌مجرّده وملایکهٔ کرّوبی چگونه به‌این‌معنی جاهل بودند ؟؟ .

جواب گوییم که : علم ارواح متعلّق است به‌صور اشیاء ؛ نه‌به حقایق واعیان ثابته کماهی . . و ایشان جزآن که منقوش‌است ومرکوز درایشان ، یاآنچه‌صادر می‌گردد بواسطهٔ ایشان ، ندانند ؛ وماّمنّا إلاّ له مقام معلوم » [۳۷] و « لایعصون الله ماأمرهم ویفعلون مایؤمرون » [۳۸] حکایت از مراتب علم ایشان دان، که اگر ایشان را ازآن،زیاده علمی بودی ، آدم رانفرمودی که : « أنبئهم بأسمائهم » [۳۹] ؛ وایشان نگفتندی که : لاعلم لنا إلاّ ماعلّمتنا إنّك أنت العلیم الحکیم [۴۰] .

[سرّی که مقرّبان به آن سرّ نرسند [۴۱]
در نقطهٔ آتشکدهٔ سینهٔ ماست]

عرفادانند که : هرکه را که هنوز حوالت به تعلّم و سبق گرفتن الفاظ واسماءباشد،ازحقایق مسمّی واسرار معنی [۴۲]چه خبرباشد ؟ آخر،نه‌درشب معراج،

۳۷ - ق (س ۳۷ - ۱۶۴) وما منا

۳۸ - ق (س ۶۶ - ۶ و ۷) ولا یعصون .

۳۹ - ق (س ۲ - ۳۳) انبئهم .

۴۰ - ق (س ۲ - ۳۲) لا علم .

۴۱ - ن : سرّی که سر مقربان را نرسد (نت) .

۴۲ - ن : اسرار معما چه خبر (ش - ت) .

جبرئیل ـ ع ـ مصطفی را گفت که: لودنوت أنملة لاحترقت.

مولانا ـ قدّس سرّه ـ فرماید:

تو نامی کرده‌ای این را و آن را   از این نگذشته‌ای، آن را چه دانی؟

ومؤیّد این مباحث این است که گفته:

وَ کانَتِ الملائکةُ مِن بَعضِ قُوَی تِلکَ الصّورةِ الّتی هِیَ صورةُ العالمِ المعبَّر عنهُ فی اصطلاحِ القومِ بِه «الإنسانِ الکبیرِ». فکانَتِ الملائکةُ لهُ کالقُوَی الرّوحانیّةِ و الحِسّیّةِ الّتی [هیَ] فی النّشأةِ[43] الانسانیّةِ.

«وکانت» عطف است بر «فکان آدم»؛ یعنی: چون آدم، روح این صورت بود، ملائکه، که ملکوتی بودند، از بعض قوای این صورت باشند؛ آن صورتی که به‌اصطلاح صوفیّهٔ متألّه آن را «انسان کبیر» خوانند.

ومراد از: «ملائکهٔ ملکوتی» نفس کلّی، و نفوس مجرّدهٔ سماوی، وعناصر بسیطه ومرکبّه، ونفوس منطبعه، دراجرام علویّه وسفلیّه، وقوای جسمانی، وجنّ وشیاطین است؛ که این [جمله] بعضی ازقوای صورت عالم‌اند؛ وصورت عالم [را] از آن [جهت] «انسان کبیر» خوانند که: هرچه دروی است بطریق تفصیل، از آن نموداری در انسان می‌یابند بطریق اجمال. ودر مقابل وی، انسان را «عالم صغیر» میخوانند؛ چنانکه عالم را «انسان کبیر» میگویند. وفی‌الحقیقة، انسان «عالم کبیر» است بمرتبه‌ای؛ وعالم «انسان صغیر» است به‌درجه‌ای؛ چرا که انسان، خلیفه است درعالم؛ وخلیفه را استعلا باشد در مایخلف فیه. وقوله: «وکانت الملئکة له کالقوی الروحانیّة» ازجهت تمثیل ونظیر گفته؛ یعنی: همچنانکه نفس ناطقه مدبّر بدن انسان است بواسطهٔ قوایی چند، که آن قوای روحانی وحسی وحیوانی ونباتی است. وچون عقل نظری وعملی ووهم وخیال وغاذیه ونامیه ومولده وامثال آن، همچنین نفس کلّی، مدبّر بدن عالم است بواسطهٔ قوای ملائکهٔ ملکوتی، که آن، روحانیات

۴۳ ـ ن: فی نشأة (ك).

کواکب سبعه،وثوابت واجرام علویّه وبسایط ومرکّبات است وامثال آن ، که در کلام مجید ازقوا بدین لفظ تعبیر فرموده که : والمدبّرات [أمراً] [۴۴] .

وَکُلُّ[۴۵] قوّةٍ مِنها محجوبةٌ بنفسِها لاتَرىٰ أفضلَ مِن ذاتِها .

وهر یکی از این قوای روحانی که گفتیم ، خواه درنشأة‌ی انسانی ، وخواه درعالم ، مطلقاً بذات خود، چنان محجوبند که از خود فاضلتر چیزی نمی‌دانند ؛ واز خویشتن کاملتر کسی را نمی‌شناسند ؛ مثلاً اگر ملائکهٔ ملکوتی ، وساکنان صوامع جبروتی،خود را افضل ندانستندی ، درخلافت آدم نزاع نکردندی : «أتجعل فیها من یفسد فیها یسفك الدّماء » [۴۶] نگفتندی . واگر عقل ووهم است ، تادرعالم انسانی دعاوی[۴۷] سلطنت نکردند، قرار نگرفتند ؛ که عقل دعوی میکند که : ادراك جمیع حقایق وماهیّات، چنانکه آن است ، من کرده‌ام[۴۸] ؛ وصاحب خود رامقلّد خود میداند ؛ وبه علم اجمالی قانع شده : که او را وجودی منزّه از صفات کونی است [۴۹] ؛ وازحقایق اشیاء به‌لوازم وخواصّ آن خرسند است ؛ ومحجوب مانده ؛ ومخاطب این خطاب گشته که : « أنتم وماتعبدون من دون الله حصب جهنم » [۵۰] . یعنی : ای دُوران دَوران عقل ، وای محجوبان حجاب وهم ! شماهیزم‌دوزخِ بُعد شده‌اید ؛ وازادراك انوار حق محروم مانده‌اید .

امّا طایفه‌ای که عقل را آلت علم اجمالی ساخته‌اند ، وخودمقلّد [پیر]

۴۴ ــ ق (س ۷۹ــ ۵) والمدبرات ــ درقرآن چنین است : فالمدبرات .

۴۵ ــ ن : فکل (عف) .

۴۶ ــ ق (س ۲ ــ ۳۰) اتجعل .

۴۷ ــ ن : دعوت سلطنت (ش) .

۴۸ ــ ن: من فهم کرده‌ام (ك) .

۴۹ ــ ن : کونی هست (ك ــ ش) .

۵۰ ــ ق (س ۲۱ ــ ۹۸) انتم ــ درقرآن چنین است : انکم وما تعبدون .

کامل مکمّل گشته‌اند، ووهم را درعتبه بگذاشته، وتجلیّات حق و ظهور آن[۵۱] در هر مظهری مشاهده کرده‌اند، چنانچه کشف ایشان باشبهت ممتزج نگشته، تاآز آن‌طایفه شدند که: «وعبادالرحمن الذین یمشون علی‌الأرض‌هونا؛»[۵۲] یعنی: «ارض الحقایق».

وَأنَّ فیها، فیما تَزعُمُ،[۵۳] الأهلیّةُ لِکُلِّ مَنصَبٍ عالٍ، و منزلةٍ رفیعةٍ عند الله، لِما عِندَها مِن الجمعیّةِ الإلهیّةِ.

این جمله راسه احتمال هست:

یا آنکه: جمله ابتدائیه است؛ و«إنّ» دروی مکسور باید ... یا: حالیّه.

یا: عطف بر «أفضل من ذاتها»، و «أنّ» دروی مفتوح باید؛ وضمیر [در «فیها» ودر «لماعندها»] برهرسه تقدیر عاید است به «نشأة»؛ وفاعل«تزعم» هم ضمیری راجع بهوی؛ وما [در «فیماتزعم»] مصدریّه را است.

پس بتقدیر جملهٔ ابتدائیه مراد آن باشد که: حقّا که در نشأهٔی انسانیّه أهلیّت مناصب عَلیّه، ومراتب عِلیّه هست؛ چنانکه درزعم‌اواست، که‌نزداواست جمعیّتی‌الهی؛ یعنی: دعوی میکند که: جامع اوصاف‌الهی وحائزاخلاق نامتناهی انسان است درنشأهٔی خود.

وبه تقدیر جملهٔ حالیّه مراد آن باشد که: حال آن است که دراین نشأهٔی انسانیّه اهلیّت منصب رفیع ومقام منیع هست؛ همچنانکه زعم اواست، مر آنچه دارد ازجمعیت الهیّه.

وبرآن تقدیر که معطوف است‌بر «افضل من ذاتها»، معنی وی چنان‌باشد که: هرقوّتی‌ازقوای روحانی محجوبند به نفس خود؛ که فاضلترازخودنمی‌بینند

۵۱ ــ ن: تجلیات وظهورات حق را در (ش).

۵۲ ــ ق (س ۲۵ ــ ۶۳) وعباد:

۵۳ ــ ن: مایزعم (شا).

که درنشأه‌ی انسان استعداد واهلیّت منصبی‌عالی‌هست ، چنانکه دعوی میکند که اورا است حاصل، بسبب جمعیّت الهیّه ؛ ومیگوید :

آن آفتاب خاور درجان ماست حالی
فرخنده بخت میمون درشأن ماست حالی
لعلی که‌دربدخشان ،هرگز نشد دُرافشان[۵۴]
بی‌رنج وغصّه ، آسان در کان ماست حالی
ای مدّعی ! تو بردر بنشین وغم همی خور
کان روحِ روح گستر ، مهمان ماست حالی

ودربعضی نسخه‌ها چنین نوشته که : « وإنَّ فیها مایزعم الأهلیة » ؛ ومعنی وی چنان باشد که : در این نشأه‌ی انسانی چیزی است که دعوی اهلیّت منصب عالی میکند ؛ وآن : یا دل بود ، یاعقل[۵۵] یاوهم .

امّا دل : برای آنکه درمملکت بدن سلطان است .

وامّا عقل : ازبهر آنکه دعوی ادراك حقایق میکند .

وامّا وهم : ازبهر آنکه درعالم حس مُدرك جزئیّات است . وبراین تقدیر « الاهلیّة » مفعول «یزعم» باشد ؛ و « ما » اسم‌آن باشد .

بَیْنَ[۵۶] مٰا یَرجِعُ مِن ذلك إلیٰ الجناب[۵۷] الالٰهیِّ ، وإلی جانبِ حقیقةِ الحقایقِ و ـ فی النَّشأة الحاملةِ لِهٰذهِ الأوصافِ ـ إلیٰ‌مٰا تقتضیهِ الطبیعةُ الکلّیّةُ التي حَصَرَتْ قوابِلَ العالَمِ کلِّهِ . أعلاهُ وأسفلِهِ .

یعنی : جمعیتّی که حاصل است مراین نشأه‌ی انسانی را از سه چیز وسد

۵۴ ـ ن : نشد درخشان (ش) .

۵۵ ـ ن : بود با عقل (ش) .

۵۶ ـ ن : مما یرجع (عف) .

۵۷ ـ ن : الی جناب (ك ـ ش ـ ت) .

جهت است :

اول : ازاین جهت که راجع است باجناب الهی ؛ که آن حضرت واحدیّت است ؛ وآن را « حضرت اسماء وصفات » خوانند ؛ که هرموجودی را ازآن نصیبی خاص ووجهی معین هست ، که هیچ واسطه در آن میان نمی گنجد .

دوم : از آن جهت که راجع است به حضرت امکانیّت ؛ که جامع حقایق ممکنات است ، چه موجود وچه معدوم ؛ واین آن مرتبه است که عبودیّت از ربوبیّت جدا می گردد ؛ وبه‌اصطلاح قوم این را « حضرت جمع ووجود» خوانند ؛ واین مرتبهٔ انسان کامل است .

سوم : ازآن جهت که راجع است به‌طبیعت کلّی ؛ که آن مبدأ فعل‌وانفعال است ؛ وآن است که قابل جملهٔ تأثیرات أسمائی است .

ومراداز « ماتقتضیه الطبیعة الکلّیّة »آن استعداد خاصّ است که خداوند این جمعیّت راحاصل است دراین نشأه‌ی طبیعی ؛ که آن نشأه‌است که به قابلیّت خود حاصر جمیع قوابل عالم است ، خواه علوی ـ که آن عالم روحانی است ـ وخواه سفلی ـ که آن عالم جسمانی است .

بیرون زتو نیست هرچه‌درعالم هست درخودبطلب‌هرآنچه‌خواهی، که‌تویی

وَ هٰذا لایَعرِفُهُ عقلٌ بِطریقِ نظرٍ فکریٍّ ، بَلْ هذا الفنُّ مِنالإدراك لایکونُ إلاّ عَنکشفٍ إلهیٍ ، منهُ یُعرَفُ ماأصلُ صُوَرِ العالَمِ القابلةِ لأرواحِهِ .

ضمیر « منه » راجع است به « عن کشف » . وضمیر [در « لارواحه »] عاید است به العالم . « وهذا » اشارت است به مباحث مذکوره .

معنی این سخن آن‌است که : آنچه یاد کرده شد [که : نشأه‌ی انسانی را به سه وجه جمعیّت حاصل است] وغیرآن [58] [که صور عالم قابل ارواح است]

۵۸ ـ ن : است ودانستن آن که (ش ـ ت) .

طوری است [59] ورای اطوار عقل نظری وفکری ؛ که به ترکیب مقدمات وترتیب قیاسات تحقیق آن نتوان کرد ؛ وبه تقریر آن مشغول نتوان شد .

سرّی که سر فرشته زان بی‌خبر است
ای عقلك بی‌عقل ، چه جای خبر است؟!

بلکه دانستن این فن را ادراکی باید ازعین کشف برخاسته، ومُدرکی باید به‌حلیهٔ کشف آراسته . وآنگاه نیز نه به‌هر کشفی‌از کشوف صوری ومَلَکی وجنّی وخاطری وضمیری به‌این فن عارف توان شد ؛ لا ، بل ، کشفی باید الهی که‌سرپوش ازاین طبق بردارد ؛ ویك سبق از این ورق برتوخواند . « وکشف الهی » عبارت است از « جذبة من جذبات‌الحق تُوازی عمل الثّقلین . »

گر نقش [60] کل ،ازآینهٔ‌دل برود   دل هر نفسی ، هزار منزل برود

وچون کشف الهی ولطف نامتناهی قرین حال کسی گشت ، از آن کشف معلوم کند که : اصل صور عالم که قابل ارواح است ، چیست ؟ ومظاهر ، وآن که ظاهراست دراین‌مظاهر ، کیست ؟ .

امّا بیان‌آنکه « عقل بطریق‌فکرونظر مُدرك این‌معنی نمی‌تواند بود »آن است که : عقل حکم برصدق شیء وکذب شیء بعد ازترکیب اشکال ومقدّمات آن تواند کرد ؛ واشکال، اثبات اموری تواند کرد که خارج [61] باشد از آن ، ولازم آن‌بود ، لزومی غیربیّن . واگر تعریف شيء به‌اقوال شارحه کند ، لابدّ است که اجزاءآن، پیش‌ازآن‌تعریف، اورامعلوم‌باشد؛ اگرآن محدود، مرکبی باشد ،واگر محدود، بسیط باشد ، [که] خود اوراجزء نباشد [62] ، نه درعقل ، ونه درخارج ؛

---

۵۹ ــ ن : قابل ارواح است طوری (ش) .

۶۰ ــ ن : گر زنك کل (ش) .

۶۱ ــ ن : اموری نتواند که خارج باشد (ش) .

۶۲ ــ ن : که اورا جزئی نباشد (ش) .

پس تعریف ممکن نگردد الاّ به لوازم بیّنه: وچون لازمِ بیّن نباشد، همچنان حقایق، مجهول بماند.

پس بطریق عقل نظری، معرفت آن میسّر نگردد؛ وفحول عقلاء وعلماء وحکماء که ازاقران خود قصب‌السّبق ربودند، به‌آخر کار ازخود عجز نمودند؛ چنانکه از **ابوعلی‌سینا** ـ که رئیس حکماء بود ـ منقول است که: درحالت وفات چنین گفته است:

یموت ولیس له حاصل　　سِوی علمه أنّه ما علِم

وهم او گفته است:

إعتصام الوری بمغفرتك　　عَجَزَ الواصفون عن صفتك
تُب علینا فإنّنا بشرٌ　　ما عرفناك حقّ معرفتك

چه جای **ابوعلی**، که آنان که از این خم پیاله‌ای، وازاین خوان‌نواله‌ای داشتند، دربحث ذات متحیّر مانده، بعجز معترف شدند[63]؛ بل، که دانای «علّمت علم‌الاوّلین والاخرین» **محمد** عربیّ‌امین ـ صلعم ـ فرمود دراین مقام که: «سبحانك ماعرفناك حقّ‌معرفتك». و **ابوبکر** صدیق ـ رض ـ گفت: «العجز عن[64] الادراك إدراك.» و**علیّ** ولیّ ـ ع ـ فرمود:

قد تحیّرت فیك خُذ بیدی　　یادلیلاً لمن تحیّر فیکا[65]

وشیخ ـ قدس سرّه ـ جایی گفته است:

ولست اُدرك عن شيء حقیقته　　و کیف ادرکه وأنتم فیه

پس محقق شد که: جز به کشف این‌سرّ معلوم نگردد؛ ومشاهَد نشود؛

۶۳ ـ ن: در بحث متحیر وبعجز معترف (ش).

۶۴ ـ عن درك الادراك (شرح قیصری).

۶۵ ـ تحیر فیك (شرح قیصری).

که ذات الهی وحقیقت آن نامتناهی است ـ تعالی شأنه ـ ، که به صور عالم ظاهر شده ، وعالم مظهر آن حقیقت گشته : وآن صور ، اعمّ ازآنکه اجسام قابل ارواح باشد ، یااجساد مثالی ، یاهیاکل ناری [که جنّ است] یااشکال نوری [که ملك است] یاعقول ونفوس مجرّده [که هریك درهرعالمی مناسب آن ، به آن صورت که ظاهر میشوند] مظهرحقّ اند : والسّلام .

فَسُمِّیَ هذا المذکورُ إنساناً وخلیفةً ، فأمّا إنسانیّتُهُ فلِعُمُومِ نَشْأتِهِ وحَصْرِهِ الحقایقَ[66] کلَّها ، وهو للحقِّ بمنزلةِ إنسانِ العینِ من العینِ الذّی به یکونُ النظرُ ،[67] وهوالمعبّرُ عنه بالبصرِ[68] فلهذا سُمِّیَ إنساناً ؛ فإنّه به نَظَرُ ،[69] الحقُّ الی خلقِهِ[70] فَرَحِمَهُم[71] .

پیش ازآنکه شروع کنیم دربیان حقایق خلقت انسان واسرار آن وکیفیت صورت ومعنی او براین سان ، شرح دهیم علی طریق الاجمال قصّهٔ آفرینش وی به لسان اهل بیان ؛ چنانکه ملتزم شدیم درهرفصی ، به‌بیان آنکه دانستن احوال المبادی وغایات حال پیغمبران ، ومعاملهٔ امم ایشان با ایشان ؛ که ممدّ است طالبان را ، درمناسبت حقایق حکم هریك، درفصّ مختصّ به وی ، به لسان اهل عیان .

اکنون بدان[72] : ای متعلّم مدرسهٔ « الرّحمن، علّم القرآن . خلق الانسان علّمه البیان »[73] ! که : آفرینندهٔ زمان ومکان ، ومبدع إنس وجان ، مصوّر هیأت

۶۶ ـ ن : حضرة الحقایق (ك) .

۶۷ ـ ن : الذی یکون به النظر (عف) .

۶۸ ـ ن : عنه بالنظر (ك) .

۶۹ ـ ن : فانه به ینظر (عف) .

۷۰ ـ ن : الی الخلق (ك) .

۷۱ ـ ن : فیرحمهم (عف) .

۷۲ ـ ن : بدان که (ك) .

۷۳ ـ ق (س ۵۵ ـ ۱ تا ۴) الرحمن .

وشکل قویم « لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقویم » [۷۴] ـ تعالی ربّنا العظیم ـ چون خواست که ترکیب اجزای بدن مستقیم این لطیفهٔ تکوین وخلیفه عرصهٔ زمین فرماید ، بعدازآنکه صدای ندای « إنّی جاعل في الارض خلیفة » [۷۵] درعالم ملکوت به اسماع ساکنان صوامع جبروت رسانیده بود ، حدیث : « إنّ الله خلق أبا البشر من تراب الأرض » ، یکی ازمقرّبان ملك را امرفرمود که : بساط زمین‌را ازبدایت مشرق تا نهایت مغرب به جاروب شهپرخود بروب ، ودرمیان **مکه وطایف** ازبرای تودیع لطایف ، ازآن توده‌ای برآر ؛ تاما در مدّت « اربعین صباحاً » [که مفسّر است به « اربعین عاماً »] آن‌را به باران رحمت وآب مرحمت گل سازیم ؛ وخود بخودی به‌هردو دست قدرت و کمال [که مأوّل است به صفت جلال وجمال] به تخمیر طلسم جسم‌آدم پردازیم ؛ تادر « اربعة الأطوار » : گاه « طین لازب » ، گاه « حمأمسنون » ، [گاه « سلالة من طین »] وگاه « صلصال کالفخّار » [۷۶] . نور منوّر سماء دل ؛ وارض جسد ؛ [که : « ألله نورالسّموات والارض » [۷۷] عبارت ازآن‌است] شعاعی برظاهر وباطن طینت هیأت آدم انداخت ؛ خمیر فطیر وجودش درتنور آفرینش [که نور دانش بشریّت فروغ اوست] پخته گشت ؛ درلبّ نور وجودش [که قلب اشارت به او است] روغن معرفت اسامی پیداشد فتیلهٔ « لکلّ احد منه إلی‌الله سبیل » از مشکات دل ، سر سوی قبّهٔ دماغ‌آورد ؛ حالت « لی‌مع‌الله وقت لا یسعنی فیه ملك مقرّب ولانبیّ مرسل » روی نمود ؛ از سرّ « ونفخت فیه من روحی » [۷۸] روح‌روح بحکم « نورعلی نور » به وی‌متصل شد ؛ آدم درمجمرهٔ وجود

۷۴ ـ ق (س ۹۵ ـ ۴) لقد .

۷۵ ـ ق (س ۲ ـ ۳۰) انی .

۷۶ ـ مأخوذ از آیات قرآن بترتیب : ۳۷ ـ ۱۱ / ۱۵ ـ ۲۶ / ۲۳ ـ ۱۲ ، ۵۵ ـ ۱۴ .

۷۷ ـ ق (س ۲۴ ـ ۳۵) الله .

۷۸ ـ ق (س ۱۵ ـ ۲۹) ونفخت .

از برای مهمان جان عودی بر آتش نهاد ؛ بخار آن به گلشن دماغ رسید ؛ قوتی از قبهٔ دماغ چون آب [که مدد حیات است] روی به انصباب آورد ؛ حرکتی در آدم پدیدآمد ؛ عطسه‌ای [که محصّل نقدخزانهٔ حمداست] بروی غالب شد ؛ آدم شکر نعمت حیات بگزارد . اوّل کلمه‌ای که برزبان اورفت ، این بود که : « الحمد لله ربّ العالمین » [79] . پس بحکم « ولئن شکرتم لازیدنّکم » [80] از حضرت عزّت تشریف خلعت « یرحمك‌الله » رسید ؛ عالم‌دلش که عرش اعظم حقّ است مهبط رحمت رحمانی گشت ؛ « لایسعنی‌أرضی ولاسمائی ولکن یسعنی قلب عبدی المؤمن » بگوش هوش آدم رسید ؛ ازحبّة القلب آدم نبات « وعلّم آدم الأسماء کلّها » [81] سربرزد؛ بوی‌ریاحین وشکوفه‌ها درهوای ذوق او وزیدن گرفت ؛ ثمرهٔ شجرهٔ نطق برزبانش پدیدآمد ؛ بموجب « وامّا بنعمة ربّك فحدّث » [82] امر آمد که : « یاآدم أنبئهم بأسمائهم » [83] ؛ آدم‌امتثال فرمان را کمر انقیاد دربست ؛ وبه اتیان بدان قیام‌نمود. مثال « اسجدوا لآدم » [84] بجمیع ملائکه رسید ، آواز « سمعنا واطعنا » [85] ازجان ملائکه برآمد ؛ [کمرامتثال برمیان بستند .]

فرمان تو آمد و ز جا برجستم　　　پیغام چو دادند کمر می‌بستم [86]

---

۷۹ ــ ق (س ۱ ــ ۱) الحمد .

۸۰ ــ ق (س ۱۴ ــ ۷) ولئن .

۸۱ ــ ق (س ۲ ــ ۳۱) وعلم .

۸۲ ــ ق (س ۹۳ ــ ۱۱) واما .

۸۳ ــ ق (س ۲ ــ ۳۳) یاآدم .

۸۴ ــ ق (س ۲ ــ ۳۴) اسجدوا .

۸۵ ــ ق (س ۲ ــ ۲۸۵) سمعنا .

۸۶ ــ ن : کمر بربستم (ش) .

همهٔ ملائکه کمال اقتدا را[87] مبذول داشتند؛ مصنوع «یدی الحکمة[88] والقدرة» را «لکونه‌مظهراً للحکیم[89] القادر والشاهدالحاضر[90]» سر برزمین نهادند؛ «فسجد الملئکة کلّهم أجمعون»[91]؛ مگر ابلیس، که به سروری خانقاه فلکی[92] مغرور بود که: «اِلاّ ابلیس أبی واستکبر»[93] تیر تهدید، و ناوك تطرید به وی رسید که: «مامنعك أن تسجد لما خلقت بیديّ؟[94]». گفت: «یارب العزّة! عذر من، در این تخلف رنگ‌تکلّف ندارد؛ از نار استکبار گرد این عار نکشتم که[95]: «ألنّار ولاالعار». موجودی که از فروغ، اشرف عناصر بود، او بود؛ ومقام رفعتش چرخ اثیر «خلقتنی من نار» رخت مطاوعت و انقیاد، به منزل گل، که پای سای حیوانات است، کی فرد گیرد؟؟ «خلقته من طین»؛ پیری که از شرابخانهٔ قِدم، از جام کرم، شراب ناب اوصاف و الطاف، نوش کرده باشد، دُرد جرعهٔ قنینهٔ خوان گل‌آلود را چگونه تجرّع کند؟! سالها در حلقهٔ ساکنان صوامع علوّی ترفّع کرده‌ام، در حضیض مذلّت سجدهٔ این خاکی به چه استحقاق کنم؟.

قهّاری که رقاب دعوی‌داران، قراب حسام قهر او است،.. جباری که شکستگی متکبّران، در کبریای امر اواست[97]، چنانکه سواران میدان‌آسمان‌را

۸۷ ــ ن: کمال اقتدار (ش ــ ك).

۸۸ ــ ن: بذی‌الحکمة (ت).

۸۹ ــ ن: مظهرالحکیم (ت).

۹۰ ــ ن: القادر والعلیم الحاضر (ش).

۹۱ ــ ق (س ۱۵ ــ ۳۰) فسجد.

۹۲ ــ ن: خانقاه ملکی (ش).

۹۳ ــ ق (س ۲ ــ ۳۴) الا.

۹۴ ــ ق (س ۴۸ ــ ۷۵) مامنعك.

۹۵ ــ ن: این عار بکشتم (ك).

۹۶ ــ ق (س ۷ ــ ۱۲) خلقته.

۹۷ ــ ن: در کبریا امر اوست (ك).

[که سبق گیران مدرسهٔ درس بیان او بودند] بفرمود که : این پیر بی‌تدبیر را ، و این تیرخوردهٔ تقدیر را ، چون سگ مطرود ، به سنگ نفرین «وإنّ علیك لعنتي إلی یوم الدین»[98] از این بساط انبساط دور کنید ؛ تا روز کی چند بر وفق مراد خویش ، به آرزوی «فأنظرنی إلی یوم یبعثون»[99] رسد ، و به استخوان «فإنّك من المنظرین»[100] مشغول گردد ؛ واز قرب عتبهٔ جلال ما ، معزول شود .

گلیم بخت کسی را که بافتند سیاه
سفید کردن آن، نوعی[101] از محالات است

ابلیس ، قدم در جادهٔ معادات با آدم ، محکم کرد . و چون در روزگار زندگانی خویش ، مجالی یافت ، گفت : «فبعزّتك لأغوینّهم أجمعین إلاّ عبادك المخلصین»[102] بقایای ملائکه که درطعن : «أتجعل فیها من یفسد فیها ویسفك الدماء»[103] با ابلیس موافقت کرده بودند ، چون رفعت و صفوت آدم ، و رتبت علم آن خلیفهٔ عالم بدیدند ، بر آدم آفرین وتعظیم کردند ؛ و بر آدم آفرین ، ثناء «سبحانك لاعلم لنا إلاّ ماعلّمتنا ، إنك أنت العلیم الحکیم»[104] گفتند : فضای جنّت دارالقضاء خلافت آدم شد . سریر سروری او در دارالسّلام نهادند . مشاهیر روحانیان و جماهیر کرّوبیان بفرمان حق ـ تعالی ـ استقبال آدم کردند . ذات شریف او برمناکب نشانده ، از مغاك خاك به ذروهٔ افلاك بر آوردند . فردوس اعلی مقرّ ومستقرّ او

---

۹۸ ـ ق (س ۳۸ ـ ۷۸) وان .

۹۹ ـ ق (س ۱۵ ـ ۳۶) فانظرنی .

۱۰۰ ـ ق (س ۱۵ ـ ۳۷) فانك .

۱۰۱ ـ ن : آن امری از (ش) .

۱۰۲ ـ ق (س ۳۸ ـ ۸۲) فبعزتك ـ درقرآن چنین است : عبادك منهم المخلصین .

۱۰۳ ـ ق (س ۲ ـ ۳۰) اتجعل .

۱۰۴ ـ ق (س ۲ ـ ۳۲) سبحانك .

ساختند. آدم علیه‌السلام بر تخت بخت نشسته، استراحت فرمود.

در میان خواب و بیداری نفس نفیس حوّا علیها‌السلام تا جلیس انیس او باشد، از اضلاع اعضاء آدم بحکم صانع حکیم پیدا کرده آمد. آدم چشم بگشود؛ دلبر دلربایی در پهلوی او نشسته بود؛ از جناب رب‌الارباب خطاب مستطاب رسید که: جفت شایستهٔ تست؛ که ازعضو توپیدا شد؛ هم‌ازجهت اتصال باتو، از تواش انفصال کردیم. خطیب منبر جلال‌ما از زبان افضال و کمال بجهت اتصال او باتو این‌خطبه خواند که: «ألکبریاء ردائی والعظمةإزاری، خلقت‌آدم بیدیّ لیستدلّون[۱۰۵] به‌علی وحدانیتی، اشهدکم ملائکتی وحملة عرشی وسکّان سمواتی، أنّي‌قد زوّجته بدیع فطرتی ولطیف قدرتی‌حواء أمتی بمـَهر تسبیحی وتقدیسی».

پس خطاب رسید که: ریاض جنت‌را اقطاع تو کردیم؛ «یاآدم اسکن أنت وزوجك‌الجنّة»[۱۰۶] چند گاه دراین مهانخانه برخوان «کلا منهارغداًحیث‌شئتما»[۱۰۷] بنشینید؛ واز ثمرات شجرات گوناگون الطاف ما اقتطاف کنید؛ اما گرد این درخت رخت‌انداز، وثمرهٔ‌این‌شجرهٔ خانه‌برانداز مگردید؛ «ولاتقربا هذه‌الشّجرة فتکونا من‌الظالمین»[۱۰۸].

آدم و حوا دراین اندیشه می‌بودند، که‌آیا دراین درخت، چه‌سرّ مودَع[۱۰۹] است که هیچ از این بستانسرای جنّت ازما دریغ نیست، وثمرهٔ این شجره دریغ است؟؟ که ناگاه دشمن‌خوار، سوگند خوار، یعنی: ابلیس پرتلبیس[۱۱۰] از ورای

۱۰۵ ــ باید «لیستدلوا» باشد.

۱۰۶ ــ ق (س ۲ ــ ۳۵) یا آدم.

۱۹۷ ــ ق (س ۲ ــ ۳۵) کلا منها.

۱۰۸ ــ ق (س ۲ ــ ۳۵) ولا تقربا.

۱۰۹ ــ ن: سر مستودع (ت) / سر موعود (ش).

۱۱۰ ــ ن: ابلیس با تلبیس (ش ــ ت).

استار بر مثال ناصحی دوستدار به وعاء سمع مجوف آدم وحوا آن آوازه برسانید که: «وما نهیکما ربّکما عن هذه الشجرة إلاّ أن تکونا ملکین أو تکونا من الخالدین»[112]؛ واین خبر بتأکید قسم مؤکد گردانید: «و قاسمهما إنّی لکما لمن النّاصحین. فدلّیهما بغرور»[113]. بحکم: «النّساء حبائل الشّیطان» نصیحت پر فضیحت آن دشمن دوست روی فتنه جوی، درمذاق ذوّاق حوّا مؤثر شد. لطف طبع و نازکی جبلّت که از غلبهٔ رطوبت بود، دستبرد خود بنمود؛ استرخاء نسیان به آن خیرالنسوان مستولی گشت؛ بی سابقه تأمل و تدبر، به هلاهل «هل أدلّکم علی شجرة الخلد وملك لایبلی»[114] روی سوی شجرهٔ منهیٌّ عنها آورد؛ و به اجتنای ثمرهٔ آن شجره مشغول شد؛ و یك دانه که برانداز خانه بود، از آن درخت بچید؛ به نسیان، نیمهٔ آن بدندان بگزید. و ای بسا که از پس آن لب به دندان بگزید. نیمهٔ دیگر در دستش بماند[115]؛ آن را از سر شفقت و مهربانی واظهار حقوق یگانگی در دهان آدم نهاد.

آدم نیز درآن دم چنان در دام بود که از دانه و دامش خبر نبود. نسیان [که اصل اشتقاق «انسان» از آن است] بر آدم مستولی گشت؛ تا هردو یك دانه را بحلقهٔ حلق فرو بردند. پس نهی ربّانی یادآوردند؛ و در حیرت و فریاد افتادند؛ شحنهٔ «إهبطوا منها»[116] بردر ایستاده دیدند: حُلی وحُلل از بر ایشان یکان یکان پرّان شد؛ برهنه بمانده، از هر که ستری[117] می‌طلبیدند، از هیبت حق ملتفت

۱۱۱ ـ ن: ناصحی دوست (ش).

۱۱۲ ـ ق (س ۷ ـ ۲۰) وما نهیکما ـ در قرآن چنین است: وقال ما نهیکما.

۱۱۳ ـ ق (س ۷ ـ ۲۱ و ۲۲) و قاسمهما ـ در قرآن چنین است: فدلیهما.

۱۱۴ ـ ق (س ۲۰ ـ ۱۲۰) هل ـ درقرآن چنین است: هل ادلك.

۱۱۵ ـ ن: نیمهٔ دیگرش در دست بماند (ش).

۱۱۶ ـ ق (س ۲ ـ ۳۸) اهبطوا.

۱۱۷ ـ ن: از هر یك سری (ك ـ ش).

ایشان نمی گشتند ؛ بجز درخت انجیر کس سر و برگ[118] ایشان نداشت[119]. تا به چند برگ ایشان‌را بپوشانید .

مدّت تنعم و تلذّذ ایشان در بهشت بقول **عبدالله بن عباس** ـ رض ـ شش ساعت که نیم روز آنجهانی[120] باشد بیش نبود ـ یعنی : پانصد سال این جهانی ـ .

وچون ایّام تلذّذ بسر آمد ، نوبت زن ایام تذلّل به‌در آمد ؛ صورت زوجیّت طاق شد ؛ هر یك از آدم و حوّا مبتلای فراق شدند . هر دو از جنّت ومقام اعلی روی سوی نشیمن دنیای ادنی آوردند . آدم درزمین **هند** [در بقعه‌ای که آنرا «**نود**» خوانند] بر کوهی [که آن را «**واسم**»[121] گویند] برزمین افتاده، دوست ازدوست[122] جدا افتاده ، واز زهاب چشم[123] چشمه‌ای گشاده ، فریاد : « ربّنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنکوننّ من الخاسرین»[124] از نهاد او برآمد ؛ چند وقت در مقام اعتذار به زبان استغفار قیام می‌نمود ؛ [125]» واز جویبار دیده کشتزار دشت **هند**[126] آب میداد ؛ وحوش وطیور و دد و دام وبهایم وانعام را بر زاری آدم رحمت آمد . در این تك وپوی و جست و جوی جوهر نفیس «فتلقّی آدم من ربه کلمات فتاب علیه إنّه هو التّواب الرّحیم»[127] بدست آورد . چون در توبه گشاده

۱۱۸ ـ ن : درخت انجیر سر وبرگ (ش) /درخت انجیر که سر و برگ بر (ك) .

۱۱۹ ـ ن : ایشان آورد (ك) .

۱۲۰ ـ ن : نیم روز آن عالمی (ك) .

۱۲۱ ـ ن : وانم گویند (ك ـ ش) .

۱۲۲ ـ ن : بر زمین افتاده از دوست (ك) .

۱۲۳ ـ ن : وچشمه از آب چشم (ت) .

۱۲۴ ـ ق (س ۷ ـ ۲۳) ربنا .

۱۲۵ ـ ن : بقدم استغفار در کار می‌بود (ش ـ ت) .

۱۲۶ ـ ن : کشتهای دشت (ش) .

۱۲۷ ـ ق (س ۲ ـ ۳۷) فتلقی .

دید ، دریافت که نوبت مرحمت وتلطّف و مکرمت وتعطّف رسید .

اول ـ حوّا را در مقام عرفات بازیافت .

دوم ـ از بستانسرای جنّت آدم صفیّ را آلت زراعت جهت انتظام امور معاش فرستاد .

سوم ـ نهال نسل او بر کنار جویبار ایّام وصل پیدا گردید . در چند گاه اورا هفت بطن از اولاد پیدا شد ؛ وحکم ازدواج ومناکحت میان ایشان نفاذ یافت.

چهارم ـ سرّ « إنّي جاعل في الارض خليفة »[۱۲۸] ابتدا از او، وانتها هم به نسل او، در عالم پدید آمد ؛ جمله، مظاهر حق و مُفاخر به حق گشتند ؛ خلقی متخلق به خُلق الهی[۱۲۹] قدم در کوچهٔ شاهی نهادند ؛ « انسان » نام ایشان و « خلیفه » نشان ایشان[۱۳۰] .

پس شیخ ـ قدس سره ـ به بیان اشتقاق نام و نشان او مشغول شد ؛ و علوّ مقامات انسان به احسن عبارت والطف اشارت با مستعدان یافت این معنی در میان نهاد ؛ وگفت : «فسمّيَ هذا المذكور إنساناً وخليفة» ؛ یعنی : این کون جامع و مصنوع صانع را «انسان» نام کردند ؛ و « خلیفه » خواندند . اما نام کردن وی به «انسان» وخواندن وی باین سان از دو وجه بود :

یکی ، آنکه مرتبهٔ نشأهٔ اومشتمل بود برمراتب عالم، وحصرجملهٔ حقایق مفصلهٔ او کرد ؛ به آن معنی که : نشأهٔ انسانی مجمع اسماء ومظاهر اشیاء گشت ـ خواه جسمانی وخواه روحانی ـ ؛ و در وی دیده میشود ، هم ظواهر وهم معانی ؛ واز این جهت است که با همه کس و همه چیز انس میگیرد بظاهر : وباین اعتبار اشتقاق انسان از انس باشد ؛ و هذا لحصره الحقايق[۱۳۱] . و شاید که اشتقاق او از

۱۲۸ ـ ق (۲ ـ ۳۰) انی .

۱۲۹ ـ ن : متخلق به اخلاق اله خلاق ، قدم (ك) .

۱۳۰ ـ ن : خليفة نشأة انسان پس (ش) .

۱۳۱ ـ ن : وهذا بحضرة (ك) / وهذاالحضرة (ش) / وهذه لحصره (ت) .

«نسیان» باشد ؛ که چون ببعضی از آنچه شامل است ، مشغول می‌شود ، و از بعضی دیگر غافل میگردد ؛ وهذا ایضاً لعموم نشأته ؛ که اگر نه آن بودی که نشأتش محیط براشیاء مختلفه بودی ، دایماً بریك حال ومنوال بودی ؛ پس به هردو تقدیر اشتقاق از جهت شمول نشأه وحصر حقایق مناسب است که : نامش «انسان» باشد.

ویك وجه‌دیگر درتسمیهٔ اوبه «انسان» این‌است که «هو للحق بمنزلة انسان العین من‌العین.»

و «انسان‌العین» آن است که : در چشم، نگریستن به او است ؛ و آن را «بصر» خوانند. ومراد ازاین سخن آن است که : انسان مر حضرت حق را ـ تعالی عن التّشبیه ـ همچون آن مردمك چشم است مر چشم را ؛ تا همچنانکه خلاصهٔ چشم از چشم «مردمك چشم» میدانی [که بینایی به او است و ظواهر عالم به او می‌بینی] خلاصهٔ وجود عالم «آدمی و آدم» دانی ؛ که اسرار الهی و معارف حقیقی هم به او ببینی.

واگر سائلی برسد که : چگونه «بنده» انسان العین حق باشد؟؟

جواب گوییم که : در حدیث آمده است که : بنده به بسیاری گزاردن نوافل چنان شود که حق ـ جل جلاله ـ سمع و بصر و دست و زبان او شود. و به گزاردن فرایض ومداومت برآن چنان گردد که سمع وبصر حق گردد.

واین مرتبه اعلی‌است از مرتبهٔ اول. چراکه درگزاردن نوافل ، بنده‌بجایی میرسد که از صفات خود منسلخ میگردد[۱۳۲] ؛ و صفات او درصفات حق فانی میشود؛ ودر گزاردن فرایض ذات بنده در ذات حق[۱۳۳] فانی میگردد. و هرگاه که صفات بنده فانی شد ، حق تعالی از صفات خود اورا صفات دیگر بخشد.

۱۳۲ ــ ن : از صفات خود درصفات حق فانی میگردد (ت) / ازصفات خود به‌صفات حق . . . (ش) .

۱۳۳ ــ ن : از ذات خود در ذات . . . (ش ــ ت) .

وهرگاه که ذات بنده فانی شود ، بجز حق نماند ؛ و این سخن را به مثالی ونظیری ضبط توان کرد ؛ مثلا : قطره چون بدریا رسد ، و کم شود ، ظهور قطره به خود ، نباشد ؛ ولی‌دریایی ، قطره نباشد . و دراین مقام ، مقام بنده آن باشد که «انسان العین حق» باشد[۱۳۴] ؛ و به این مقام جز انبیاء و کمّل اولیاء نرسیدند . و دلیل براین که «انسان کامل» بمنزلهٔ « انسان العین حق » است ، آن است که : حق ـ جل وعلا ـ بسبب انسان کامل به خلق نظر کرد ؛ و رحمت فرمود برایشان ؛ تا ایشان را از عدم به وجود ، و از غیب به شهادت[۱۳۵] آورد . پس لفظ « فإنّه به » از[۱۳۶] برای تعلیل گفته .

واین معنی به عبارتی دیگر ادا کنیم ، که به فهم اقرب باشد . بدان که : حق ـ جل جلاله ـ چون از ذات خود به ذات خود تجلّی فرمود ، و جمیع کمالات و صفات خود در ذات خود مشاهده فرمود ، و خواست او تقاضای آن کرد که : این مجموع در حقیقتی‌چون مرآت مشاهده فرماید ؛ چنانکه دراوّل فصّ گفتیم که : حقیقت محمّد صلّی الله علیه وآله وسلّم که انسان کامل بود ایجاد کرد در حضرت علم خود ؛ وبه نظر لطف‌خود به وی نگریست . وحقایق عالم بطریق اجمال در وی بدید[۱۳۷] ، پس رحمت فرمود ، وخواست ، تا همچنانکه در حضرت علم‌اورا پیدا کرد ، در حضرت عین ـ که عالم شهود است ـ اورا وآنچه تبع وجود اوست ازحقایق عالم وجودی ، تفصیلی ببخشد[۱۳۸] . پس جمله اعیان ثابته گشتند . و وجودمحمّد صلّی الله علیه وآله وسلّم عین اوّل بود

---

۱۳۴ ــ ن : که انسان ، انسان العین حق باشد (ت) / که انسان العین ، عین حق باشد (ش) .

۱۳۵ ــ ن : از غیب به شهود آورد (ت ــ ش) .

۱۳۶ ــ ن : فانه نه از . . . (س) .

۱۳۷ ــ ن : حقایق عالمرا در وی بدید (ك) .

۱۳۸ ــ ن : به‌تفصیل ببخشد (ك) / مفصل بخشد (ش) .

که : «أوّل ماخلق الله ـ تعالی ـ نوری» . پس معلوم گشت که : انسان کامل همچون «إنسان العین» آمد ، که همه به او دیده شد ؛ واو سبب وجود همه گشت .

واگر سایلی پرسد که : چون موجود اوّل وجود محمّدی بود علماً وعیناً ، سبب رحمت شد ، تا دیگر موجودات تبع وجود او گشتند ، چگونه است که اجزاء عالم[139] از عرش تافرش واز ثریا تا ثری[140] اوّلا ظاهر شدند ، وانسان ثانیاً موجود گشت ؛ ودر خارج بظهور پیوست ؟ ؟

جواب گوییم که : در علم و در عین ، وجود کامل مقدّم بود ؛ و بواسطهٔ اضافت رحمت رحمانی که آن در خارج به‌صفت عموم واجمال موصوف‌است ، همه تبع وجود او شدند ؛ ولیکن به اضافهٔ رحمت رحیمی ، که آن صفت خصوص و تفصیل دارد ، اجزاءِ عالم را بصورت، تقدیم‌فرمود ، تا تهیئهٔ امکنه و ترتیب ازمنهٔ ظهور آن کنند در عالم خود ؛ که : «لولاك لماخلقت الأفلاك [وبروایة : لما خلقت الکون] بیان تقدیم وجود او است صلّی الله علیه وآله وسلّم . پس رحمت‌اجمالی اصل بود که : «وما أرسلناك إلاّ رحمة للعالمین . »[141] و رحمت تفصیلی فرع باشد که : « ربنا ماخلقت هذا باطلاً . »[142] . . پس ، این معنی محقّق گشت که : نظر الحقّ الیَ الخلق فرحمهم .

فَهو الحادثُ[143] الازلیُّ والنَشْأةُ[144] الدّائِمُ الأَبَدیُّ والکلمةُ الفاصِلة[145] الجامِعَةُ .

---

۱۳۹ ــ ن : که اجرام عالم (ش) .

۱۴۰ ــ ن : از ثری تاثریا (ك) .

۱۴۱ ــ ق (۲۱ ــ ۱۰۷) وما .

۱۴۲ ــ ق (۳ ــ ۱۹۱) ربنا .

۱۴۳ ــ ن : فهوالانسان الحادث (عف) .

۱۴۴ ــ ن : والنشء (عف) .

۱۴۵ ــ ن : والکلمة الفاصله (ت ــ ك) .

این سخن نتیجهٔ مقدمات سابقه است ؛ یعنی : چون سبب وجود خلق نظر رحمت حق است ؛ که بسبب انسان کامل به ایشان نگریست : وایجاد ایشان کرد. پس خلق را چهار صفت ثابت باشد : هم حادث ازلی باشند : وهم دایم ابدی گردند : وهم کلمهٔ جامعه ؛ وهم کلمهٔ فاصله[۱۴۶] باشند .

واما بیان این ، بدان که : حدوث او واضح است ، که وجود او ، بخود، نیست: وإلاّ واجب الوجود بودی . . . وامّا ازلیّت او بسبب وجود علمی است ؛ که ازلاً در ذات حق بود . علم نسبتی است میان عالم ومعلوم . وعلم صفت حق ؛ وصفت عین ذات است ؛ پس عین ثابتهٔ خلق هم ازلی باشد ، به اعتبار حصول وحضور او در علم حق . و نزد این طایفه باعتبار وجود عینی روحانی هم ، ازلی باشد : چرا که روح زمانی نیست ؛ بل ، امری است که : « قلِ الرّوح من امر ربّی . »[۱۴۷] و نیز سید کونین صاحب قاب قوسین صلى الله عليه وآله وسلم به این معنی اشارت[۱۴۸] فرموده [در حدیث] « نحنُ الآخرونَ السّابقونَ . »

واگر سؤال کنند که : پس فرق میان ازلیّت حق - تعالی - که مُبدع ارواح واعیان ومُنشیء اشباح عالمیان است ، وازلیّت ارواح ، چه باشد ؟؟

جواب گوییم که : لا اوّل له ؛ یعنی : وجود او را افتتاح ازعدم ، نیست . و ازلیّت ارواح و اعیان مر ایشان را صفتی ایجابی است: که فایدهٔ دوام وجود، او دهد ، به دوام حق ؛ و اولاً افتتاح وجود او از وجود[۱۴۹] موجد باشد . پس فرق ظاهر گشت .

اما دوام وابدیت او : بسبب آنکه اوباقی است تاموجدِ اوباقی است. وموجد

---

۱۴۶ ــ ن : کلمهٔ فاصله (ك ــ ت) .

۱۴۷ ــ ق (۱۷ ــ ۵۸) قل .

۱۴۸ ــ ن : به این عبارت به معنی اشارت فرموده (ك) .

۱۴۹ ــ ن : واول افتتاح وجود از موجد (ش ــ ت) .

او ـ تعالی شأنه ـ باقی است ؛ که فنا به سرادق عزّ او راه ندارد . و نیز گفته‌اند که : هر چه ازلی است ، ابدی باشد ؛ و بعکس . و امّا کلمهٔ فاصله[۱۵۰] باعتبار آن که : اورا مراتب وجود است : از وجود علمی ، و وجود عینی ؛ چنانکه در مرتبهٔ عین ؛ و در مرتبهٔ غیر . و در مرتبه‌ای از مراتب به صفت یگانگی موصوف است ؛ و در مرتبه‌ای به سمت کثرت معروف است . . و رسول صلّی الله علیه و آله وسلّم باین معنی اشاره فرموده که : «أناالقاسم بین الجنّة والنّار . » . واما کلمهٔ جامعه : باعتبار آنکه محیط است برحقایق علمی وعینی ؛ وجامع روح است و جسد ؛ وخلیفهٔ حق است. وخلیفه ، جامع آن چیز باشد که درخزاین مستخلف باشد .

فَتَمَّ العالَمُ بِوجُودِهِ[۱۵۱] .

یعنی : چون این کَون ِجامع که «انسان» نام‌اواست درخارج موجود گشت، عالم به وجود او تمام شد ؛ چرا که : عالم همچون‌کالبدی بودی بی‌ررح، و روحش انسان‌شد ؛ وکالبد بی‌روح بلا شكّ ناقص باشد . وتأخیر نشأه‌ی عنصری، این‌لطیفه‌را سبب ، گویی‌همین بود ؛ تا به نزد تنزّلات در هرطوری از اطوار روحانی وسماوی و عنصری اورا استعداد کمالی از کمالات ، و اطلاع بر حالی از حالات ، حاصل گردد ؛ وآنچه جامع آن بود، مجملاً بطریق تفصیل مشاهده‌کند ؛ تاجهت‌تکمیل غیر، درحرکت دَوری معنوی [که آن سیر کردن است گرد دایرهٔ وجود او] بر بصیرتی تمام باشد ؛ که رسول الثقلین صلّی الله علیه و آله وسلّم در حدیث : «کلمة الحکمة ضالّة کل حکیم » اشارت به این اجمال و تفصیل فرمود ؛ و در سخن مشایخ است ـ قدست اسرارهم ـ که « علم‌الأولیاء تذکّری لا تفکّری » ؛ تا کسان در گمان نیفتند که در این نشأه اورا چیزی حاصل میگردد ، که پیش از این او را قطعاً نبوده است ؛ کلاّ : بل ، که او در عالم علم وعین جامع همه بوده اجمالاً ؛ و در این نشأه جامع

۱۵۰ ـ ن : اما کلمه فاضله (ت ـ ك) .

۱۵۱ ـ ن : قیام العالم (عف) .

است تفصیلاً .

و اگر به‌این عبارت گوییم ، هم ، شاید ، که : چون عینِ خارجیِ انسان مرکب‌است از عناصر و ارکان ، [که متأخّرند از ارواح و عقول و افلاک] واجب است که قبل از وجودِ عالم [که شاملِ این مجموع است] بوده باشد ؛ از بهرِ آنکه جزء بر کلّ ، مقدّم است ، طبعاً .

فهو مِنَ العالَمِ کَفَصِّ الخاتَمِ مِنَ الخاتَمِ ، الّذی[152] هو محلُّ النّقش و العلامةُ الّتی بها یَخْتِمُ المَلِكُ[153] علی خزائنه و سَمّاهُ خلیفةً ، مِن أجلِ هذا .

چون از پیش گفتیم که : این کَونِ جامع را «انسان» نام کرد ؛ و خلیفه خواند. و شرح دادیم که : او را ، چرا انسان ، نام کردند ؟ این ساعت بیان کنیم که چرا خلیفه خواند او را ؟ ؟

بدان ، که : انسان به دو اعتبار دو حال دارد:

یکی آنکه = به اعتباری او از عالم ، بعضی است ؛

و به اعتباری دیگر = او خود برأسِه عالمی است ؛ پس تشبیهِ او کردن بچیزی که او را نیز دو حال و دو اعتبار باشد ، مناسب بود ؛ از آن جهت تشبیهِ انسان کرد به فصِّ خاتم ؛ یعنی: چون نگینِ انگشتری است ؛ که‌نگین به‌اعتباری بعضی‌از انگشتری است ؛ که خاتم مرکّب است از فصّ و مادّهٔ خاتم . و به‌اعتباری دیگر او را حالتی است ، که بعد از فراغ از عمل خاتم ، او را ، در آن ترکیب کنند ؛ تا بدانند که : خاتم به او تمام شده ؛ که محلّ نقش است ؛ و مَلِك به آن ، خزینه‌هایِ خود ختم کند .

همچنین انسان را نیز دو حالت است :

یکی آنکه = جزئی از عالم است ، که عالم به او تمام میشود ؛ و متمّم

۱۵۲ ــ ن : من‌الخاتم وهو محل (عف) .

۱۵۳ ــ ن : التی بها یختم بها الملك (عف) .

دایرهٔ وجود عینیِ او است .

و یکی دیگر آنکه = او خود به سرِّ خود ، عالِم است ، که محلِّ نقشِ اسماء الهی و حقایقِ کَونی است ؛ تا هر چه در عالَمِ عِلوی و سِفلی و ملکوتی و مُلکی است ، در وی ، از وی ، نموداری هست ؛ وبااین سبب او را «خلیفهٔ خود» نام فرمود . چنانکه در کلام مجید از آن خبر فرمود که : انی جاعل فی الارض خلیفة .[۱۵۴] »

لأنّه - تعالیٰ - الحافظُ خلقَه[۱۵۵] کما یَحفَظُ بالخاتَم الخزاینُ[۱۵۶] فما دامَ ختْم المَلِكِ علیها ، لا یَجْسُرُ احدٌ علیٰ فتحِها إلّاباذنِه ، فاسْتَخلَفَه فی حِفْظ العالَم[۱۵۷] فلا یَزالُ العالَمُ مَحفوظاً مادامَ فیه‌هذا الإنسانُ الکامِلُ .

تعلیلی است مر آن قول را [که گفته بود که : انسان را خلیفه خواند] میگوید : از برای‌آنکه : قاعده چنان است که : هر مَلِکی از مُلوك، که‌خواهد که خزینهٔ خود را محفوظ گرداند ، تا هیچکس در آن تصرّف نکند ، مُهری بر آن نِهَد ؛ تا آن مهر در محافظت خزاین خلیفهٔ[۱۵۸] آن مُلك باشد ، و دستِ تصرّفِ غیر از آن کوتاه گردد . همچنین الله ـ تعالی ـ که نگاهدارندهٔ خَلقِ خود است ، چون خواست که به مظاهرِ اسماء وصفات ، از جهتِ عظمت و عزّت مستتر گرداند ، انسانِ کامل را مُهر خزاین موجودات ساخت ؛ تا به خلافت حق خزائن موجودات را محافظت کند و این محافظت از «انسانِ کامل» به این معنی تواند بود که : چون حق ـ جلّ جلاله ـ به جمیع اسماء و صفات به

۱۵۴ ـ ق (۲ ـ ۳۰) انی .

۱۵۵ ـ ن ; الحافظ به خلقه (عف) وبدین صورت بهتر است .

۱۵۶ ـ ن : کما یحفظ الختم الخزاین (عف) .

۱۵۷ ـ ن : فی حفظ الملك (عف)

۱۵۸ ـ ن : محافظت خلیفه آن (ش ـ ت)

آینهٔ دلِ انسان‌کامل تجلّی می‌فرماید، عکسی از انوارِ تجلّیات‌الهی از دلِ انسانِ کامل به جملهٔ عالم می‌اُفتد؛ و این کامل از رحمت رحمانی ـ که عمومی دارد ـ واز رحمتِ رحیمی ـ که خصوصی دارد ـ استمدادِ فیضی میکند؛ که آن سببِ بقای عالَم و انواع موجودات میگردد؛ تا هر یك از موجودات جهتِ آن کمال که آفریده شده است، به حالِ خود بماند؛ و رحمتِ رحمانی و رحیمی، از وی منقطع نگردد.

پس مادام که این انسان در این عالم باشد، این عالم که خزاین الهی‌است، محفوظ باشد؛ و هیچ کس نتواند که جسارت نماید؛ و فتحِ این خزاین کند؛ مگر بدستوری این کامل. چرا که: صاحبِ اسمِ اعظم است؛ و ما را بر این مُدّعا از حدیثِ نبوی این دلیل بس است که فرمود ـ صلعم ـ : «لا یَقومُ السّاعة إلی أن لم یَبق علی وجه الأرض أحدٌ یقول الله». و شیخ ـ قدّس سرّه ـ بطریق استشهاد فرمود که:

الا تَراه إذا زال، و فُكَّ من خِزانةِ الدُّنیا لَمْ یَبقَ فیها ما اخْتَزَنَهُ الحقُّ فیها و خرج ما کان فیها وا لتحَقَ بعضُه ببعض، و انتَقَلَ الأمرُ الی الآخرةِ، فکان ختماً علیٰ خِزانةِ الآخرة ختماً ابدیّاً.

ضمیر [در الاتراه] عایدانسانِ کامل است. وضمیر [در فیها ـ اوّل] راجع به خِزانة الدّنیا. و ضمیر [در فیها ـ دوم] راجع هم به وی است. و [در فیهای سوم] راجع به‌افراد انسان. و ضمیر [در بعضه] راجع به ما [در ما اختزنه الحق] و اسم کان ضمیری است راجع به انسان کامل.

معنی سخن آن است که گفته است: بر این تقدیر که گفتیم که: مادام که انسانِ کامل در دنیا بُوَد، عالم محفوظ و خزاین‌الهی مضبوط باشد، این‌دلیل داریم که: نمی بینی که چون انسانِ کامل از این [عالم] منتقل شود به‌آن عالم،

و از دنیا مفارقت کند ، و مقیم‌دارِ آخرت گردد ، در افرادِ انسانی کسی نمی‌ماند که متّصف به کمالات الهیّه شود ؛ تا قائم‌مقامِ او گردد ؛ و حق ـ تعالی ـ او را خزینه‌دار خزاین خود سازد ؛ و هرچه خزاینِ دنیا باشد ـ از کمالات و معانی ـ با آن کامل از خزینه بیرون برد ؛ و این بعضی دنیاوی ، لا حق گردد به آنچه در خزاین اُخروی است . و کار خزانه‌داری و خلافت به آخرت افتد . این انسانِ کامل ، همچنانکه در دنیا ختمِ خزاینِ دُنیوی بود ، در آخرت ختم خزائن اُخروی گردد؛ ختمی ابدیِ دایمی .

و اگر گوینده‌ای گوید که : چون انسان کامل ختم او حافظِ خزاین بود ، چرا باید که ازانتقالِ او ، انتقالِ خزاین لازم آید ؟ ؟

گوییم : همچنانکه انسان‌کامل ، ختم خزاین اسرار الهی این عالمی بود ، که در او مفصّل است ، ختم وجود خود نیز بود ، که اسرار الهی در او مجمل است ؛ هر آینه چون او برود ، خزانه با او برود . و اندر این معنی گفته‌اند :

کلُّ الکمالِ[۱۵۹] غدا لوجهِکَ مُجمَلاً
لکنّه[۱۶۰] في العالَمینَ مُفَصَّلٌ[۱۶۱]

و چون از پیش گفتیم که : حق ـ جلّ و علا ـ تجلّیِ لطف برعالم دنیوی بواسطهٔ انسان کامل میکند ، هر گاه انسان کامل از دنیا مفارقت کند ، آن تجلّی که بسببِ بقاء بود ، منقطع میگردد ؛ و دنیا و کمالات نیز با او منتقل گردد به آخرت .

واگر سائلی پرسد که ؛ این بعض، به کدام بعض، منضم‌وملتحق‌میگردد؟؟

جواب گوییم که : هر چه در خزائن دنیا است از اسرار الهی و حقایق

---

۱۵۹ ـ ن : کل الجمال (شرح قیصری چاپی)

۱۶۰ ـ ن : لکن فی (ك)

۱۶۱ ـ ن : العالمین مفصلا (شرح قیصری)

و معانی، نتیجهٔ اسم ظاهر است در عالم ظاهر؛ و هرچه در عالم‌ظاهر از اسم ظاهر متظاهر گردد نموداری باشد از آنچه در عالم باطن از نتیجهٔ اسم باطن است؛ و باطن بنسبت با ظاهر اصل است؛ وظاهر فرع؛ پس هرچه‌کامل را باشد دردنیا، نموداری است از آنچه او را خواهد بود در آخرت؛ ونِعَمِ اُخروی‌را قیاس به نِعَمِ دنیاوی نتوان کرد؛ چنانکه در خبر معتبر است از سیّد بشر ـ صلعم ـ «إنّ‌الرحمةمائةُ جُزءٍ، جُزء منها لأهل الدّنیا، وتسعةٌ و تسعونَ لأهل‌الاخرة».

و اگر گویند که: دلیل بر این که انسانِ کامل ختم خزاینِ آخرت و حافظ آن خواهد بود، چیست؟؟

گوییم: در حدیث است که: «اِنّ القرآن یُرفعُ الی‌السماءِ» وگفته‌اند که: قرآن را از بهرِ آن به آسمان برند، که قرآن خُلقِ انسانِ کامل است؛ و هر جایی که او باشد، خُلقِ او با او باشد. و دلیل بر این که «قرآن خُلقِ انسانِ کامل است» آن حدیث است که: چون از عایشه ـ رض ـ پرسیدند از خُلقِ رسول ـ صلعم ـ، او گفت که: کان خُلقُه القرآن. و امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام در این معنی فرموده است که:

وأنتَ الکتابُ المبینُ الّذی بأحرُفِهِ یظهَرُ المُضمرُ

و شیخ ـ قدس سرّه ـ در این معنی گفته است که:

أنا القرآنُ و السبعُ المثانی و روحُ الرّوح لاروح الأوانی
فُؤادی عندَ مشهودی[۱۶۲] مقیمٌ یُشاهده وَ عندَکُمُ لسانی

دلیل بر آنکه ختم دنیا به مفارقتِ انسانِ کامل خواهد بود، این حدیث است که: رسول ـ صلعم ـ فرمود: «إنّ‌الحقّ ینزع العلم بانتزاعِ العُلماء حتّی

---

۱۶۲ ـ ن: در «فتوحات المکی» تصحیح «عثمان یحیی ـ مذکور» ج ۱ ـ ص۷۰ اصل آن پنج سطر است، و بجای «مشهودی» «معلومی» آمده است(بدون هیچ نسخه بدلی)

لم یبقَ علی وجهِ الارض مَن یعلَم مسألةً علمیّةً ، و من یقول : اللّهَ اللّه . ثمّ علیهم یقوم القیمة . »

فظهرَ جمیعُ مافی الصورة الالهیّةِ[۱۶۳] من الأسماءِ فی هذه النشأةِ الإنسانیّة فحازَتْ رُتْبةَ الاحاطةِ والجمع بهذا الوجودِ، وبهِ قامَتِ الحجّةُ علی[۱۶۴] الملئکة.

فاعل «حازت» ضمیری است راجع به «النشأة الانسانیّة». و ضمیر [در به] عاید به « هذا الوجود ». و قوله : « فظهر » تفریع است از مباحثِ سابقه از استخلاف انسان ، و ختم گشتنِ او بر خزاینِ رحمانی[۱۶۵] .

یعنی : چون حق ـ عزّ شأنه ـ انسان را ختم و خلیفه گردانید ، هر چه درصُوَرِ الهی[۱۶۶] بود ـ از اسماء وصفات با جملهٔ کمالات ـ در این نشأه‌یِ انسانی ظاهر شد ؛ و این کمالات بالفعل در وی حاصل گشت . پس انسان باین [معنی] وجود عینی مرتبت[۱۶۷] احاطت و منزلتِ جمعیّت را جامع شد .

« حازت » ای : جمعت . به این معنی که : به جسم رتبهٔ اجسام ، و به روح منزلتِ ارواح جمع کرد ؛ و قابلِ هردو گشت ؛ وبسببِ این جامعیّت وحصولِ این جمعیّت انسان‌را برملائکه حجّتی و زیادتِ منزلتی پیدا شد ؛ از بهرِ آنکه او به چیزی محیط گشت ، که ملائکه را قوّتِ آن احاطه نبود .

و اگر سائلی گوید که : اطلاقِ لفظِ « صورة » بر « الله تعالی » چگونه توان کرد ؟؟

جواب گوییم که : بقولِ اهلِ ظاهر به‌مجاز ؛ نه‌بحقیقت ؛ که نزد ایشان

۱۶۳ ـ ن : فی الصور (ش ـ عف)

۱۶۴ ـ ن : الحجة لله تعالی علی (عف)

۱۶۵ ـ ن : بر خزاین رحمان (ش)

۱۶۶ ـ ن : در صورت الهی (ش ـ ت)

۱۶۷ ـ ن : رتبت احاطت مراتب ومنزلت (ك) / کلمهٔ « مراتب » حذف شدچون‌زائد بنظر رسید .

اطلاقِ اسم صورت به محسوسات کردن حقیقت است[168] ؛ و به معقولات مجاز ؛ امّا به‌نزد این‌طایفه چون عالم ، باَسرِه مظهرِصورتِ الهی است مفصّلاً ، و انسانِ کامل مظهرِ صورت الهی است مجملاً ، پس‌اطلاقِ آن اینجا پیشِ ایشان بحقیقت انسان کامل مظهر صورت الهی بُوَد ؛ و بر ما سواه به مجاز ؛ ولا عندهم سویً .

که برآمد به کسوتِ حوّا[169] که نماید[170] به صورتِ آدم

و رسول ــ صلعم ــ اطلاق‌اسمِ صورت هم فرموده در حدیثِ : «إنّ اللّٰه خلق آدم علی صورته » .

فتَحفَّظْ فقَدْ وَعَظَكَ‌اللهُ بِغيرِك، واُنْظُر[171] مِنْ‌أينَ‌اُتِيَ علی مَن‌اُتِيَ علیه .

« أتی » که فعلِ مجهول است ، تعدیهٔ او به حرفِ «باء» کنند ؛ و گویند : « اُتی به » ؛ و به حرف « علی » تعدیه کنند ، و گویند : « اتی علیه » . و در این موضع که موقعِ زجر و توبیخ است ، به « علی » اَولی .

بدان ، که : در این سخن تنبیه است و تأدیب سالکانِ راه را ؛ و مراقبانِ آگاه را؛ تا در حضرتِ حقّ مؤدّب وبیدار و با اهل‌حقّ مهذّب وهوشیار باشند ؛ و سر از دریچهٔ « اَنانیّت » بیرون نکنند ؛ و از احوالِ ملائکه عبرت گیرند که چون گفتند : « أتجعلُ فیها من یُفسد فیها»[172] سزای تأدیب گشتند؛ و گوشمالِ «إنّی أعلم مالا تعلمونَ» [173] یافتند . که آنچه به‌ایشان رسید، از گذرِ «اَنانیّت» رسید . تو پند پذیر ؛ و غرور در سر مگیر ؛ که گفته‌اند :

---

۱۶۸ ــ ن : حقیقة باشد (ك)

۱۶۹ ــ ن : گه برآید (ك) / گه درآید (ت) / به صورت حوا (ش)

۱۷۰ ــ ن : گه برآید (ش ــ ك)

۱۷۱ ــ ن : سأنظر (عف)

۱۷۲ ــ ق (۲ ــ ۳۰) اتجعل

۱۷۳ ــ ق (۲ ــ ۳۰) انی

تَعلّم من العینینِ إن کنتَ عاقلا — شهودَ جمالِ الغَیر[174] عندَ التّواصُلِ
ولا تَكُ کالطّاووسِ یَعشقُ نفسه — فیبقی[175] ملوماً عند کُلِّ الکواملِ
از مردمك دیده بباید آموخت — دیدن همه‌را و خویشتن نادیدن[176]
[همچو طاووس پایِ خود می بین — هان وهان تا حدیث پُر نکنی]

فان الملائِکَةَ لَم تَقِفْ مع ما تُعطیه نَشْأةُ هذه الخلیفة[177] ولا وَقَفَتْ مع ما یَقتضیه حضرةُ الحقِّ من العبادةِ الذّاتیّه.

بیانِ آن است که: سببِ وقوعِ ملائکه در توبیخ چه بود؟ و آن، دو چیز بود:

یکی آنکه ـ ملائکه ایستادگی ننمودند؛ و قانع نگشتند بهآنکه آنچه نشأه‌یِ خلیفه ـ که انسانِ کامل است ـ به وی دهد، بسازد؛ و از آن طور، در نگذرد.

و دوم آنکه خرسند نشدند به آن چیزی که حضرتِ حق ـ تعالی ـ از ایشان طلبیده؛ و آن عبادتی خاصّ است که ذات حق مقتضی آن است، که او را به آن وجه بپرستند؛ بلکه زیاده طلب کردند؛ و از حدّ خود در میگذشتند. لاجرم مستحقّ تأدیب گشتند.

« ولا وقفت » باین معنی است که: ایستادگی ننمودند؛ ونشاید که به آن [معنی] باشد که ندانستند؛ و مطّلع نگشتند؛ و الاّ تعدیهٔ وی « علی » بودی. عرب گوید که: « وقف فلان معه »؛ یعنی که: «بایستاد با آن کس» و « وقف

---

۱۷۴ ـ ن: جمال العین (ش) / جمال الغیر (شرح قیصری)

۱۷۵ ـ ن: و یبقی (شرح قیصری)

۱۷۶ ـ ن: دیدن همه کس را و ندیدن خود را (ش)

۱۷۷ ـ ن: هذا الخلیفة (ش ـ عف)

علیه» که «به آن مطّلع و دانا شد».

و اگر کسی پرسد که : ایشان چه چیز به ملائکه توانند داد؟؟

گوییم که : «انسانِ کامل» مظهر اسم الله است؛ و جملهٔ اسماء استمداد از اسم الله کنند؛ و جملهٔ موجودات کمالات خود از مرتبهٔ انسان کامل یابند؛ پس هر فیضی که به ملائکه نیز رسد، از ممرّ انسان کامل رسد.

و اگر کسی گوید که : حضرت حق ـ تعالی ـ از مَلَك چه می‌طلبد؟؟

گوییم که : مجرّد عبادت و پرستش؛ چنانکه لایق ذات باشد؛ و این مستفاد است از اسم «الحقّ»؛ که آن نیز از اسماء ذات است، چون الله.

فَاِنَّهُ ما یَعرِفُ أحدٌ مِنَ الحَقِّ إلاّ ما تُعطیه ذاتُهُ.

ضمیر [در ذاته] راجع است به «اَحد» و این: علّتِ عدم وقوف ملائکه، وعدم ایستادگی و تشبّث[178] بر آنچه حق از وی می‌طلبد.

یعنی : حقّاً که نشناسد هیچ یکی از بندگان، و نداند از اسماء و صفات خداوند جهان، مگر به آن مقدار که ذات آن بنده مستعدّ آن افتاده باشد. و چون ذات انسان کامل است ـ که جامع جمیع اسماء و صفات حق است ـ هم او تواند که به هر اسمی عبودیّتی مناسب آن کند؛ و ملائکه را این معرفت نیست؛ چرا که جامعیّت نیست؛ لاجرم هر یکی را مقامی معیّن است، که از آنجا تجاوز نتوانند کرد. اگر سایر ملائکه بودند، گفتند: «و ما مِنّا إلاّ لَهُ مَقام مَعلوم[179]» و اگر برید حضرتِ رب العالمین ـ جبرئیل امین ـ بود، این معنی گفت:

که گر یك سر موی، بر تو پرم   فروغ تجلّی بسوزد پرم

وَ لَیسَ للملئکةِ جَمْعیّةُ آدمَ، ولا وَقَفَتْ مَعَ الأسماءِ الالهیّةِ الّتی تَخُصُّها

---

۱۷۸ ـ ن : ایستادگی ویست (ك ـ ش)

۱۷۹ ـ ق (۳۷-۱۶۴) و ما

و سَبَّحت الحقّ بها و قَدَّسَتْهُ ، و ما عَلِمَتْ أنّ للهِ أسماءً ما وَصَل عِلْمُها إليها ، فَما سَبَّحَتْهُ ولا قَدَّسَته .[180]

« واو » در « و ليس » از براى حال است .

يعنى : حال آن است كه ملائكه را جمعيّتِ اسمايى كه آدم را بود ، نبود ؛ چرا كه : ملائكه عبادتِ حق ـ تعالى ـ از جهتِ يك اسمِ خاص ميكنند ، كه حق ـ تعالى ـ به آن اسم، او را عارف گردانيده ؛ و از آن تجاوز نمى‌توانند كرد . وآدم عبادتِ حق ـ تعالى ـ به‌جميع‌اسماء ميكند كه عالم وعارف بر جميع اسماء آدم است . لاجرم، نايستاد در يك‌مقام ؛ بل ، ملائكه پنداشتند كه : جز آن اسمى كه ايشان دانستند ، نيست ؛ و ندانستند كه : اسماءِ حق ـ تعالى شأنه ـ بسيار است ؛ و ايشان به آن اسماء تسبيح و تقديس حق نكرده‌اند .

و بدان كه : تسبيح، اعمّ است از تقديس ؛ از بهرِ آنكه « تسبيح » تنزيه حق است از نقايص ، [امكان و حدوث ، و تقديس ، نيز تنزيه است حق را ـ تعالى شأنه ـ از نقايص ،] و آنچه لوازم اَكوان است [از احتياج و صفاتِ ذميمه ؛] تعالى ذاته عنِ الكُلِّ . پس قوله : « ولا وقفت مع الأسماء » در اين تقدير است كه : وما وقفت الملئكة إلّا مع الأسماء الالهيّة الّتى تخصّ الملئكة بتلك الأسماء .

فَغَلَبَ عليها ما ذَكَرناه ، وَحَكَمَ عَلَيها هذا الحالُ . فقالت مِنْ حَيْثُ النَشأَةِ : « أتجعل فيها مَن يُفسِدُ فيها » ؟

پس غالب شد بر ملائكه آنچه ياد كرديم پيش از اين : از عدمِ وقوف بر آنچه مرتبهٔ انسانِ كامل به وى داده ، و آنچه حق ـ تعالى ـ از وى مى‌طلبد ـ از عبادت وانقياد بر اوامر الهى و اين‌حال ، كه آن عدم وقوفِ وى است بر اين اسرار حكم كرد بر ملائكه ؛ پس ملائكه مغلوب گشته ، در تحت اين نايافت ،

---

١٨٠ ـ ن : لا قدسته تقديس آدم (عف)

از آنجا که نشأه‌ی خاصّ وی بود گفت : «أتجعَلُ فیها مَن یُفسِد فیها ویَسفكُ الدِّماء . » [181] و مراد از گفتن « من » آدمی است .

وَ لیسَ إلاّ النِّزاعُ و هو عینُ ما وَقَعَ منهم . فما قالوه فی حقِّ آدَم ، هو عینُ ماهُمْ فیه مع الحقِ . فلو لا أنّ نَشْأتَهُم تُعطي ذلك ما قالوا فی حقِّ آدمَ ما قالوه[182] وهم لا یَشْعُرُونَ .

«ما» [در « ما قالوه » و در «ماهم فیه» و در« ما قالوه وهم لا یشعرون» [183]] موصوله است ؛ و در « ما قالوه في حقّ آدم » [184] بمعنیِ نفی است .

یعنی : این معنی که [بر ملائکه غالب شد ، و بر ایشان حکم کرد ، تا این قول در شأنِ آدم گفتند که : أتجعلُ فیها من یُفسِدُ فیها[185]] نیست ، الاّ منازعت و مخالفتِ امرِ حق ـ جلّ جلاله ـ . و آن نزاع ونقص آدم که گفتند ، عین آن چیزی است که از ایشان صادر گشت ؛ و با حضرتِ حق ـ جلّت عظمته ـ ایشان در عینِ آن نقص افتادند ؛ و نداتستند . چراکه : ایشان [را] غرض ازعرضه کردن نقایصِ آدم ـ از فساد و سفك دماء ـ بیان آن بود که : آدمی جهل و نافرمانی و مخالفت حق ـ تعالی ـ پیشه گیرد ؛ و در نشأه‌ی وی این عیب می‌بینیم . و خود در ملائکه این نقص و عیب و جهل و مخالفت بوده ؛ و خود نمی‌دانستند . که اگر در ایشان آن نبودی ، و نه نشأه‌ی ایشان ، ایشان را ، بر این داشتی ، هرگز در حقِّ آدم این سخنها نگفتندی . ولیکن گفته‌اند : « از کوزه همان برون تراود

۱۸۱ ـ ق (۲ ـ ۳۰) اتجعل

۱۸۲ ـ ن : ما قالوا (ك)

۱۸۳ ـ ن : ما قالوا وهم (ك ـ ش ـ ت)

۱۸۴ ـ ن : ما قالوا فی (ش ـ ت ـ ك)

۱۸۵ ـ ق (۲ ـ ۳۰) اتجعل

که دروست. » لاجرم، چون نقص در ایشان بود، سخن از نقص گفتند.

بدان، که: طایفه‌ای از محقّقان گفته‌اند که: طاعنانی که در شأن آدم، وگویندگان «أتجعل فیها ..» ملائکهٔ مُلکی بودند؛ نه‌ملائکه‌جبروتی وملکوتی؛ که این طایفه به غلبهٔ تقرّبی که[186] حق ـ تعالی ـ ایشان را کرامت فرموده، شرف و رتبت، و قدر و منزلتِ انسان‌کامل در حضرت‌عزّت میدانند. امّا ملائکهٔ مُلکی و جنّ و شیطان[187] در ظُلُمات حُجُب گرفتارند، از معرفت رتبت این خلیفه بر کنارند. و اگر نیکو تأمّل کنی در این آیت که: «إنی جاعلٌ في الأرض خلیفة»[188]، بدانی که در وی اشارتی است بر آنکه: طاعنان، ملائکهٔ ارضی بوده‌اند، نه علوی؛ که طعن و مُضادّت از کسی صادر شود که در معرض آن منصب باشد. و چون حق ـ تعالی ـ فرمود که: در این زمین خلیفه پیدا خواهم کرد، و ایشان زمینیان بودند، به معارضه برخاستند.

و غرض از این عرض وتخصیص ذکر خلیفه در ارض، همانا همین‌بوده باشد؛ تا اهل فهم دریابند که، معارضان ایشان ملائکهٔ زمینی بودند، که همه را معلوم است ـ چه مُلکی، و چه ملکوتی، و چه جبروتی ـ که: خلیفهٔ مطلق حق انسان کامل است. و به قول حکیم قوّهٔ شهوت و غضب دوملك اند از ملائکهٔ ارضی، که بر نفس ناطقه غالب میگردند؛ و او را اسیر فعل خود می گردانند؛ تا به صفت «أمّاره بالسّوء» بر آید؛ و سفك دماء و فساد ناسزا ـ که از قوای جسمانی‌است ـ از او صادر گردد. پس في‌الحقیقه، فساد و سفك دماء فعل آن‌دو ملك ارضی باشد؛ و ایشان درعین آنند، و نمی‌دانند؛ «ألا إنّهم هُم‌المفسدون ولکن لا یشعرون.»[189]

۱۸۶ ـ ن: غلبه نوریتی که (ش ـ ت)

۱۸۷ ـ ن: جن و شیطان (ك ـ ت)

۱۸۸ ـ ق (۲ ـ ۳۰) انی

۱۸۹ ـ ق (۲ ـ ۱۲) الا

فلو عَرَفُوا نُفُوسَهم لَعَلمُوا . ولـو عَلِمُوا لَعُصِمُوا . ثمّ لَمْ يَقفوا مع التجريحِ حتّى زادوا فى الدّعوىٰ بماهم عليه من التّقديس و التّسبيح .

يعنى : اگر ملائکه ذات و حقیقت خود بدانستندی ، وبشناختندی ، آنچه لازم ذات ایشان است از کمال و نقصان ، هم بدانستندی که : ایشان را معرفت مرتبهٔ انسانی به کما هی نیست ، و چون این علم ایشان را حاصل شدی ، معصوم بماندندی از جرح کردن آدمی ، و طعن در وی ، و تزکیه کردن نفس خود ؛ و به جرح نایستادند ، تا بحدّی که درمقابل طعن بر انسان ، تزکیهٔ خود نکردندی ؛ و به دعوی تسبیح و تقدیس بیرون نیامدندی .

اگر مُشك خالص تو داری مگوی　　　که گر هست،خودفاش گردد به بوی[۱۹۰]

که اظهار تسبیح و تقدیس در چنین مقام منتج و مستلزم شرك خفی است ؛ چرا که: مُسبّح و مُقدّس في الحقيقه الله است ـ تعالی شأنه ـ در هر مظهری از مظاهر ملکی و بشری و حیوانی و شجری ؛ « و إن من شيء إلاّ يُسبّح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحُهم . » [۱۹۱] اگر نیکو تأمّل کنی ، مؤیّد این معنی یابی . و در لفظ « ولو علموا لَعُصموا » اشارتی است برآنکه علم یقینی موجب خلاص نفس است از مهالك غالباً .

و عندآدمَ من الأسماءِ الالهيّةِ ما لم تكُنِ الملئكةُ عليها ؛ فما سَبّحَتْ رَبّها بها ولا قَدّسَتْهُ عنها تقديسَ آدمَ و تَسْبيحَهُ .

و آدم[را] عليه السلام از اسماء الهی ، حاصلی بود ، که ملائکهٔ ارضی را ـ که طاعنان‌اند ـ نبود . . پس ، ملائکه ـ بأسرهم ـ نتوانستند که پروردگار خود

۱۹۰ ـ برابر نسخهٔ قدیمی (دست نویس حدود سال ۶۹۱ تا ۷۰۰ هجری) و متن انتقادی « رستم علی یف » است (نشرهٔ کتابخانهٔ پهلوی ـ ص ۱۹۳)

۱۹۱ ـ ق (۱۷ ـ ۴۴) و ان

را، به آن اسماء، تسبیح کنند؛ وتقدیس گویند؛ چنانکه **آدم** ــ ع ــ تسبیح و تقدیس حق ــ تعالی ــ به آن اسماء کرد. . و «لام» در «**الملئکة**» خواه، **لام عهد** باشد، تا مراد، ملائکهٔ ارضی باشند؛ و خواه، **لام جنس** باشد، تا شامل همهٔ ملائکه شود، این سخن که: «فما سبحت ربها بهاولا قدسته[192] عنها تقدیس آدم وتسبیحه» راست باشد؛

چرا که: جبروتیان و ایضاً ملکوتیان را، هریکی، و هر زمره، و اهل هر آسمانی، و اهل هرحضرتی را. تسبیح و تهلیلی و تمجیدی و تقدیسی و هیأت عبادتی خاصّ، هست؛ که از آن، تجاوز نتواند کرد. بعضی، در تفسیر «الحمدلله فاطر السموات والارض جاعل الملئکة رسلا اولی اجنحة مثنی و ثلث و رباع»[193] این گفته‌اند: که گفتیم. و این تشریف خاصّ، انسان را است، که هردم ذکری، و هرساعت تسبیحی، و هر زمانی تقدیسی کند؛ و هر وقت، عبادتی و در دو رکعت نماز چندین نوع عبادت، درج کند؛ چرا که: مقام او مشتمل است بر جمیع مقامات. و این نکته، کسی داند که بمعنی «وإن من شيء إلا یسبّح بحمده[194]» مطّلع وواقف گردد؛ وبداند که: درهرمرتبه ازمراتب حسّی ومثالی[195] و معنوی، و در هر درجه‌ای از درجات جمادی و نباتی و حیوانی و انسانی، اشیاء را تسبیحی است لایق آن درجه؛ ومناسب آن مرتبه. وفقنا الله وإیاکم لادراك[196]

۱۹۲ ــ ن: لا تقدسته (ك)

۱۹۳ ــ ق (۳۵ ــ ۱) الحمد

۱۹۴ ــ ق (۱۷ ــ ۴۴) و ان

۱۹۵ ــ ن: حسی و خیالی (ش)

۱۹۶ ــ ن: ایاکم بادراك (ك) / ایاکم الادراك (ش)

ذلك كلّه . این مقام ، بغایت لطیف است ؛ و جز لطایف ، در وی نمی گنجد.

سخنم شد بلند و می‌ترسم که مرا چیزی از دهان بجهد
رهنورد بیان عجب تند است ترسم از دست من ، عنان بجهد

این لطیفه بگویم ، هرچه بادا باد : تا مگر صاحب ذهن سلیم را مددی‌باشد در فهم اشتمال انسان ، برمراتب مجموع اشیاء . و این در یك مثال وصورت‌بنمائیم و باقی را بر این ، قیاس میکن . مثلاً : «اسم توّاب ، و عَفُوّ ، و غفور » مستدعی بازگشتن از گناه ، ر در گذرانیدن از معاصی اهل عصیان ، و آمرزیدن ایشان است ؛ و تا جرایم و عصیان و زلل ونسیان از « مسمّا به انسان » صادر نشود ، توبه از چه کند ؟ و مغفرت کرا دریابد ؟ و عفو بنسبت با چه باشد ؟؟

پس ، در آن حالتی که ، از انسان ، مخالفتی ، صادر میگردد ، مستدعی‌اسم « رحیم و عفوّ و غفور » است . و اگرچه ظاهرِ گناه او مخالفت می‌نماید ، امّا ، بمقتضای خواهش اسماء ، مطاوعت می‌نماید ؛ که هر اسمی از اسماء ، خواستی دارد ، مناسب ظهور او ؛ واین سرّ ، ازحدیث قدسی ، فهم کن که : « لولم تُذنبوا لذهبتُ بکم وخلقت خلقاً یُذنبون و یستغفرون ، فأغفرَ لهم . » و بر این اسرار ، جز انسان کامل[را] اطّلاع نیست . و خود کیست ؟ که ، بداند که : گناه مقتضی انکسار و افتقار است به رحمت و مغفرت .

زین پس ، من و دل شکستگی بر درِ دوست
چون دوست ، دل شکسته ، میدارد دوست

و بی گناهی ، مقتضی عُجب است و انانیّت . و بحکم حدیث ، آن عصمت ، ازگناه ، سخت‌تر است ؛ چنانکه فرمود ــ صلعم ــ : « لولم تذنبوا لخشیت علیکم ما هو اشدّ من الذّنب ، ألا و هو : العُجب ، العجب العجب . »

چون‌انسان را در گناه کردن [که ترك آن واجب ، وبه فعل آن ، مؤاخذت

است] چندین لطایف علمی و عملی ، و دانستن اسرار اسمایی ، حاصل میشود ، بنگر که : در اتیان عبادت ، و تحصیل معارف ، و تهذیب اخلاق ، و تکمیل نفس، او را چه معانی و اسرار اسمایی روی نماید ؟ !

گه رشك برد فرشته بر پاکی ما گه بگریزد دیو ، ز ناپاکی ما
گه تحت زمینیم و گهی فوقسما[197] احسنت وزهی ز[چست و] چالاکی‌ما

فوصَفَ لنا الحقُّ ما جَرٰی لِنقِفَ عنده و نَتَعلَّمَ الأدبَ مع اللهِ - تعالی - فلا نَدَّعِیَ ما نحن مُتحقّقونَ به و حاوُونَ علیه بالتقیید فکیف أن نُطْلِقَ فی الدّعویٰ فَنَعُمَّ بهاماليس لنا بحالٍ ولانحن منه علی علمٍ فَنَفْتَضِحَ ؟ فهذا التّعریفُ الالٰهیُّ مِمّا أدَّبَ الحقُّ به عبادَه الأدباءَ الأُمناءَ الخُلَفاءَ .

پس ، حق -- جلّ جلاله -- حکایت و صفت میکند با ما ، از برای ما ، که : چه رفت ، بر ملائکه ، از گفتگوی ، و طعن ، و دعوی ؛ تا ما نزد آن بایستیم[198] ورعایت ادب ، باحضرت عزّت ، بیاموزیم . و چون ، بدانستیم که : دعوی پسندیده نیست ، در هرچه مقیّد فهم‌ما شده باشد ، و به علم خود . بدان محیط باشیم ، و محقّق کرده باشیم آنرا ، محل دعوی نسازیم . فکیف آنکه : در دعوی ، در اطلاق ، برخود بگشاییم ؛ و دانسته و نادانسته را ، محلّ دعوی سازیم ؛ و آنچه حال ما نباشد ، و بدان عالم نباشیم ، گوییم که : ما آنرا میدانیم ؛ که بجزرسوائی از چنین دعوی نخیزد .

سوف تَری اذا انجلی الغبار أفَرَسٌ تحتك أم حمارٌ[199]

۱۹۷ -- ن : حمال حق است این تن خاکی ما (ت) / حمال حقیقت است این تن‌خاکی ما (ش)

۱۹۸ -- ن : ما بر آن باز ایستیم (ش)

۱۹۹ -- در حاشیهٔ نسخهٔ « ك » مردی فاضل و عارف ، با خطی خوش ، به عربی ، این شعر را توجیه و تفسیر عرفانی کرده است .

و این قصّهٔ احوال ملائکه، که حق ـ سبحانه و تعالی ـ با ما وصف فرمود، تعریفی است الهی؛ که به‌آن تعریف ادب میفرماید حق ـ جلّ و علا ـ بندگان ادب آموز خود را؛ که خلیفگان حق‌اند در زمین؛ و امینانِ وی‌اند در زمان. که هر گاه که عنایت ملازم‌حال بنده گردد؛ حق بخودی خودش ادب آموزد؛ که: «أدّبني ربّي فأحسن تأديبي» حکایت از چنین عنایت است.

و اگر کسی پرسد که: مکالمهٔ حق ـ عزّ شأنه ـ با ملائکه [که: «إنّي جاعل في الارض خليفةً» [۲۰۰] و گفتن ملائکه با حضرت حق، در این معنی که: «أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدّماء»] [۲۰۱] چگونه فهم کنیم؟ و به چه وجه بوده باشد؟

جواب گوییم که: دو احتمال دارد:

یکی آنکه ـ در عالم مثال و حسّ بوده باشد. و آن چنان باشد، که: حقّ ـ جلّ جلاله ـ متجلّی‌شده باشد، به ایشان، تجلّی مثالی؛ واین، درشریعت ممکن است؛ به دلیل حدیث تحوّل [که رسول ﷺ فرمود، که: در آخرت، حق ـ تعالی ـ به صورمختلفه، تجلّی فرماید، بااهل‌آخرت؛ تا هر کس، آنچه‌تصوّر کرده باشد، که: حقّ آن است؛ و او را، به آن تصوّرپرستیده؛ او را ببینند. و الحديث طويل وبجای خود، گفته شود.]

و دیگر آنکه ـ احتمال دارد، که: این مکالمه، در عالم ارواح، بوده باشد، مجرّد از أشکال و اشباح؛ و آن برمثال «کلام نفسی» باشد. و آن چنان باشد، که: حقّ ـ تعالی ـ دردل ملائکه القا کرده باشد[۲۰۲] که: «من در زمین خلیفه‌ای پیدا خواهم کرد.» وچون ایشان، به‌حجب انسانیّت، محتجب بودند، وبدین‌معنی

---

۲۰۰ ـ ق (۲ ـ ۳۰) انی

۲۰۱ ـ ق (۲ ـ ۳۰) اتجعل

۲۰۲ ـ ن: ندا کرده باشد (ش)

راضی نه ، و براسرار این ، واقف نه ، وعلم حق ، محیط برحال دل همه ، ازمضمون ضمیر ایشان ، خبر فرمود ، که : گفتند به دلها ، که : « أتجعل فیها . » [۲۰۳] و الله أعلم .

ثمّ نَرْجِعِ الی الحکمةِ فنقولُ : إعلَمْ أنّ الأمورَ الکلیّةَ و إنْ لم یکن لها وجودٌ فی عینها فهی معقولة [معلومةٌ] بلا شكٍّ فی الذّهنِ ؛ فهی باطنةٌ ـ لاتزول ـ [۲۰۴] عَن الوجودِ العینیّ [۲۰۵] .

هر آینه ، رجوع ، از چیزی باشد ، به چیزی دیگر . شیخ ـ قدّس سرّه ـ از حکایت ملائکه و اعتراض و دعوی کردن ایشان ، بر گردید به تقریر کردن حکمت آلهیّه ، در ارتباط میان حقّ ، و عالم ؛ و بیان آنکه : انسان را ، بصورت خود ، آفریده .

قوله : « فنقول » بنای اصلی متین است [۲۰۶] که مقاصد مذکوره ، فروع او خواهد بود . میفرماید : بدان که امور کلیّه [که آن حقایق [۲۰۷] ، لازمهٔ طبایع موجود در خارج است ؛ مثل حیات و علم وقدرت وارادت . مثلا] از امور عقلیّه است ؛ که درخارج ، عینی ندارد؛ یعنی : اشارهٔ حسیّه به وی نتوان کرد ؛ تا گویند که : این حیات است و آن ، علم است ؛ و این قدرت ؛ و آن ، ارادت . بلکه وجود ایشان وجودی عقلی است ، بی‌شك ؛ و صفت باطنیّت دارند . و این معقول باطن،از وجود عینی خارجی [که طبایع موجوده‌اند . در خارج] هیچ انفکاك ندارد . چرا

---

۲۰۳ ـ ق (۲ ـ ۳۰) اتجعل

۲۰۴ ـ ن : لا تزال (عف ـ ت) / لا یزال (شا)

۲۰۵ ـ ن : الوجود الغیبی (ك)

۲۰۶ ـ ن : اصلی مبین که (ش)

۲۰۷ ـ ن : که از حقایق (ك)

که: از جملهٔ لوازم آن اعیان‌اند؛ ومیان لازم و ملزوم، جدایی محال است[۲۰۸].

[یا علّتی دیگر بر آنکه انفکاك ندارند؛ و باطن‌اند، نه ظاهر؛ چنانکه اشارت حسیّه به آن نرسد. این گوییم که: اگر آن امور کلّیّه، که حقایق معقوله‌اند، اگر در ظاهر موجود بودندی، مشخّص بودندی؛ و چون «متشخّصه» «متعیّنه»[۲۰۹] شدی، «کلّیّت» نماندی. پس، علتِ عدم ایجاد وی، در عین، کلّیّت است. و «کلّیّت» آن است که نفسِ تصوّر معنی او، مانع از وقوع شرکت، در وی نباشد. و این کلّیّات [مثل حیات و علم و ارادت و امثال آن] من حیث هی‌هی. مع قطع النّظر عن إضافتها إلی الحقّ و الخلق، حقایقی‌اند کلّیّه؛ که اطلاق آن به هر که، متّصف به آن صفت باشد، توان کرد؛ ولا یزال باطن باشد؛ و مشخّص نگردد. وبا این صفت که بطون،لازم حقیقت اواست، هیچ انفکاکی ازوجودعینیّه ندارد. و اگر «لایزال» خوانیم [چنانکه در بسیاری از نسخه‌ها چنین یافته‌اند] قوله: «باطنةً» منصوب باید خواند به خبریّت «لایزال». و در لفظ تقدیم و تأخیر می‌باشد. و تقدیر سخن این باشد که: فهی لایزال باطنةً.

و معنی سخن چنین گوییم که: این امور کلّیّه، که حقایق معلومه‌اند، که لازم طبایع موجوده اند در خارج، اگرچه در علم الهی بنسبت با حق موجودند، امّا اعیان ایشان در خارج ظاهر نیستند.]

وَ لَها الحُکْمُ و الأثَرُ فی کلِّ مالَهُ وجودٌ عَینیٌ.

و مر آن امور کلّیّه را [با وجود صفت باطنیّه] حکم است و اثر در هر چیزی که اورا درخارج وجودی عینی هست از طبایع موجوده ودر اعیان کونیّه. نه آنکه تصوّر کنی که: امور کلّیّه را در خارج عینی جداگانه، علی الانفراد

---

۲۰۸ ـ نسخهٔ «ك» از اینجا تا کلام بعدی متن فصوص (و لها الحکم و الاثر) افتادگی دارد و نسخهٔ «ش» اساس قرار گرفته است.

۲۰۹ ـ ن: چون شخص معینه (ش)

هست ؛ مثلاً حیات تنها که [از امور کلیّة است ، در خارج عینی ندارد] که گویی : این است . و در انسانِ مشخّصِ موجود در خارج ، هم حکم دارد ، و هم اثر .

امّا حکم : از بهر آنکه این عین موجوده در خارج ـ که آن انسان است ـ معلول اسم است ؛ تا در تعریف وی نگویی که : «حیوان ناطق »، انسان [۲۱۰] خود ، معلوم نگردد که چیست؟ واسم ذات است ، با صفت معیّنه که آن حیات است ، که از امور کلیّه است ؛ و در خارج وجودی ندارد .

وامّا اثر: از بهر آنکه این عین‌موجوده در خارج ـ که انسان است ـ اگر او را حیات نباشد ، وصفش به حیات نکنند . و چون حیات نباشد ، دیگر کمالات ـ مثل علم و اراده و قدرت ، که مشروط حیات‌اند ـ او را نباشد . و حال آنکه‌هست.

پس‌معلوم شد که: امور کلیّه هم‌حاکم است ؛ و هم مؤثر براعیان خارجی. و در وی چنانکه در این یك مثال ، گفته شد که به او توان گفت : « هذا الموجود حیٌّ . ذو علمٍ و قدرةٍ و ارادةٍ » و هم اثر از وی ظاهرشود ؛ که به علم تمیز اشیاء کند ؛ و به ارادت تخصیص آن ؛ و به قدرت در افعال متمکّن گردد .

بل هو عَيْنُها لا غَيْرُها أعنى أعيانَ الموجوداتِ العَيْنيّة .

کلمهٔ « بل» اضراب است ؛ از آنکه گفته بود : ولها الحکم و الأثر. و«هو» راجع است به «ماله وجود عینی»[۲۱۱] و ضمیر [در « عینها] » راجع است به«الامور الکلیّة » . و همچنین ضمیر [در « لا غیرها » و « أعنى اعیان الموجودات »] مفسّر « هو » است [در بل هو عینها] .

و **معنی سخن این است** که : چنین‌نیست که گفتیم که : امور کلیّه را در

۲۱۰ ـ ن : نگویی که حیوان انسان (ش ـ ك)

۲۱۱ ـ به فراز قبلی از متن فصوص رجوع شود

اعیان خارجیّه حکم و اثر است و بس؛ بلکه می‌گوییم که: آن چیزی که در خارج وجودی عینی دارد، خود عین آن امور کلّیّه و حقایق لازمه‌اند؛ نه‌غیر آن. و مفهوم این سخن آن است که: اعیان موجودات عینیّه‌عین حقایق معقولهٔ غیبیّه‌اند؛ چرا که: اعیان ـ من حیث التعدّد والتکثّر ـ از آن روی که اعیان‌اند، اعراضی چنداند متفرّقه؛ که جمع گشته‌اند؛ و در کسوت حقیقی جوهری خاصی ظاهر گشته‌اند.

و بر این سخن مثال تقریر باید کرد؛ تا مقصود معلوم گردد. مثلاً اگر سؤال کنند، یا خواهی که تعقّل کنی که: حیوان چیست؟

جواب: یا در خاطر آوری؛ یا گویی که: جسمی است حسّاس متحرّک بالإرادة. و«جسم» آن است که او راطول وعرض وعمق باشد مع الحسّ والحرکة الإرادیّة. و هم این ذات چون دیگر اعراض با او منضمّ گردد؛ مثل «نطق» او را «انسان» خوانی، یا: صهیل، اورا فرس گویی.

پس دانستیم که: یك ذات به‌اعتبار چند صفات جواهر متکثّر می‌شود به اعتباری؛ و حقیقت واحده می‌باشد به اعتباری.

و مقصود از «فرش این بساط[212]» آن است که بدانی که: «حقیقة الحقایق» [که آن ذات آلهی است ـ تعالی شأنه ـ] حقیقت همهٔ اشیاء است؛ وفی الحقیقه واحدی است که عدد به او راه ندارد؛ وبه اعتبار تجلیّات متکثّرة و تعینات متعدّده در مراتب تنزّلات، تارةً حقیقتی جوهری متبوعه[213] است؛ و تارةً عرضیّهٔ تابعه[214] است. پس ذاتی واحده باعتبار صفات متکثّرة جواهر متکثّره نماید؛ و من حیث الحقیقة یکی است؛ که متعدّد ومتکثّر نیست.

۲۱۲ ـ ن: فرش این بسط (ك) / فرش انبساط (ش)

۲۱۳ ـ ن: حقیقی جوهری متبوع (ش)

۲۱۴ ـ ن: تابع است (ش)

وَلَمْ تَزَل [تلك الحقايق الكليّة] عن كونها [۲۱۵] معقولةً في نفسها فهِيَ الظّاهرةُ حيثُ أعيان الموجوداتِ كما هِيَ الباطنةُ من حيثُ معقوليّتها .

واین امور کلّیهٔ معقوله که گفتیم : در خارج ، عین اعیان موجوده است ، همیشه،در نفس خود از امور معقوله است ؛ که از معقولیّت خود جدا نمیگردد ؛ واورا صفت بطون وغیبیّت دایمی است . پس این امور کلّیه ، به آن اعتبار که‌عین اعیان موجوده است ، معقوله است ؛ ودر خارج عینی ندارد . واز جهت کلّیهٔ آن ، باطن باشد . «هوالظاهر والباطن [۲۱۶] » میخوان ؛ ومی‌دان .

فَاستنادُ کلِّ موجودٍ عینیٍّ لهذه الاُمُور الکلیّةِ الّتی لایُمْکنُ رفعُها عن العقل، ولا یُمکنُ وجودُها فی العینِ وُجوداً تَزُولُ به عن أن تکونَ معقولةً .

« لام » [در « لهذه الامور »] بمعنی « الی » است و« استناد » مرفوع است به ابتدائیّت ؛ وخبر او متعلّق ظرف است ؛ که آن واجب و ثابت باشد . و در این تقدیر باشد که : « فاستناد کلّ موجود عینی ثابت لهذه الامور الکلّیّة » . چون تقریر کرد که: تعیّن‌موجودات عینی وتکثّر آن بسبب صفات متکثّره است ـ که آن را « امور کلّیه » میگویند ـ پس هرموجود عینی را که فرض کنیم ، استناد او به این امور کلّیه باشد ؛ و به وی منسوب باشد . و آن منسوب الیه « حقایق معقوله» اند . وقطعاً ممکن نیست که گویند که :آن امور کلّیه ، معقوله ، نیست ؛ پس رفع آن از « عقل » محال باشد . وهمچنین ممکن نیست وجود آن درخارج ؛ چنان وجودی که او را از معقوله جدا تواند کرد .

وتحقیق این‌سخن آن است که : آن حقایق معقوله‌را ، هر جایی که بیابی ، در اعیان خارجی ، آن را بسبب وتوسط عروض او ، در معروضی توان یافت .

---

۲۱۵ ـ ن : ولم تزل عن کونها (ك ـ عف) ـ « لم تَزَل » هم توان خواند

۲۱۶ ـ ق (۵۷ ـ ۳) هو ـ در قرآن چنین است : هو الاول والاخر و الظاهر

رقّ الزجاج ورقت الخمر فتشابها فتشاكل الامر
فكأنّها خمرٌ ولا قدح وكانّها قدح ولا خمر

واین بحث نتیجهٔ آن است که ازپیش گفته شد که :«ولها الحکم والاثر في كلّ ماله وجودعینی . » وچون بیان اثر کرد ، درمتأثّر نیز بحثی خواهد کرد ؛ چنانکه میگوید :

وَسَواءٌ كان ذلك الموجُود العينيُّ موقّتاً أو غيرَ مُوقّتٍ ، نِسْبَةُ الموقّتِ وغَيْر الموقّتِ إلى هذا الأَمرِ الكلّيِّ المعقولِ نسبةٌ واحدةٌ .

یعنی : اثر این موجودکلّی درموجود عینی ومتأثر گشتن وجود عینی‌ازاین امرکلّی، امری است ضروری ؛ خواه که این موجود عینی موقت باشد ، یعنی به زمان محتاج باشد ، چون سایر محدثات جسمانی [که موقت اند ؛ یعنی به زمان محتاجند . وهرچه به‌زمان محتاج باشدمؤبّد نبود ؛ مثلاً : زید،موجود عینی‌موقت است ، علم وحیات او نیز موقّت باشد ؛ و موبّد نبوده ،] یاغیر موقت باشد[چون مبدعات روحانی] که نسبت هر دو به این امر کلّی معقول ، یکی است ؛ از آن روی که : هردو قسم محکوم است و متأثّر ؛ و امر کلّی در هردو حاکم ومؤثّر . نه آنکه تأثّر به بعضی مخصوص است از موجودات دون بعض ؛ بلی ، این مقدار باشد که موجودات عینی نیز به‌اعتباری‌دیگر مؤثّراند در امور کلّیهٔ معقوله ــ که صفات اند ــ چنانکه گفت :

غيرَ أنّ هذا الأمرَ الكلّيَّ يَرْجع إليه حُكْمٌ مِن الموجوداتِ العينيّةِ بِحَسَبِ ما تَطْلُبُهُ حَقايِقُ تِلك الموجوداتِ العينيّةِ .

یعنی : نسبت یکی‌است ؛ الاّ آنکه: ازموجودات عینی‌بحسب اقتضای‌حقایق آن موجودات حکمی به این امر کلّی‌باز میگردد ؛ تا اگر به اعتباری متأثّراست ومحکوم علیه ، به اعتباری دیگرمؤثّر است وحاکم . امّاحکم وحاکمیّت وتأثّر

ومتأثّر گردانیدن، به اصالت، امور کلّیه را است درموجودات عینیّه ؛ ومثال آن این است که گفته :

كنسبة العلم إلى العالِم ، والحيٰوة إلى الحيِّ . فالحيٰوةُ حقيقةٌ معقولةٌ والعلمُ حقيقةٌ معقولةٌ متميِّزةٌ عن الحيٰوة ، كما أنَّ الحيوةَ متميِّزةٌ عنه . ثم نقولُ في الحق - تعالى - إنَّ له علماً وحيوةً. فهو الحيُّ العالِمُ . ونقول في المَلَك إنَّ له حيوةً وعلماً فهو الحيُّ العالِمُ . ونقول في الإنسان : إنّ له حيوةً وعلماً فهو الحيُّ العالِم . وحقيقةُ العلمِ واحدةٌ ، وحقيقةُ الحيوةِ واحدةٌ ونسبتُها إلى العالِمِ والحيِّ نسبةٌ واحدةٌ . ونقولُ في علم الحقِّ : إنّه قديمٌ، وفي علم الانسان إنّه مُحدَثٌ . فانظر ماأحدثَتْه الإضافةُ من الحكمِ في هذه الحقيقةِ المعقولة .

یعنی : همچنانکه نسبت کنی علم را به عالم ؛ وحیات را به حیّ ؛ وهریك از آن علم وحیات حقیقتی دارند ، که از یکدیگر جدا اند ؛ چنانکه همه کس دانند که : علم غیر حیات است ؛ وحیات غیر علم . وما این هردو صفت را نسبت می کنیم به حق - عزّ شأنه - ومی گوییم که : « هوالحيّ العالم » . واین هردو صفت قدیم است مرحق - تعالی - را که نبودهرگز که این هردو صفت اورا نبود . ودرمرتبهٔ احدیت هردو عین ذات اند ؛ وهیچ جدایی ، میان ذات وعلم وحیات نیست . بازهمین دو صفت - که علم وحیات است ؛ واز یکدیگر متمیّز است - چون نسبت کنی به ملك یا بشر ، گویی که این هر دو صفت در هردو حادث است ؛ وحال آنکه من حیث الحقیقة حیات وعلم، چه درحق، وچه درملك ،وچه در بشر ، یك حقیقت واحده است .

پس نظر کن ؛ وببین که : از اضافت آن موجودات دریك حقیقت معقوله[۲۱۷] هم قدم وهم حدوث حاصل؛ وبعینیت وغیریّت موصوف ومعروف ؛ واین تغایر وتباین

۲۱۷ - ن : و ببین که در یك حقیقت معقوله هم قدم (ش)

از اضافت آن به موجودات خاست : نه از حقیقت وماهیّت . که چون نظر به حقیقت آن کنی ؛ بجز قدم وعینیّت نیست ؛ ودر وی هیچ حدوث وغیریّت نیست .

نکو گویی نکو گفته است در ذات که « التوحید اسقاط الاضافات »

پس محقّق گشت که : موجودات عینیّه به‌اعتباری حاکم ومؤثّرند درامور کلّیّه ـ که حقایق معقوله اند ـ وبه اعتباری، محکوم اند ومتأثّر .

وانظُرْ إلى هذا الارتباطِ بَيْنَ المعقولاتِ والموجوداتِ العينيّة . فكما حَكَمَ العِلْمُ علىٰ مَنْ قام به أنْ يقالَ فيه إنّه عالِمٌ ، حَكَمَ[۲۱۸] الموصوفُ به على العلمِ بأنّه حادث في حقّ الحادثِ ، قديم في حق القديم . فصار كلٌّ واحد محكوماً به ومحكوماً عليه .

این بیان ارتباط است میان اشیاء عینیّه وامور غیبیّة ؛ یعنی که : درخارج ، عینی ـ که اشارهٔ حسّی به وی رسد ـ ندارند ؛ همچنانکه علم [که حقیقت معقوله غیبیّه است] حکم می کند به آنکه این علم بنسبت باوی حادث است ؛ نه قدیم . وبنسبت باحق ـ عزّ شأنه ـ قدیم است ؛ نه حادث . وچون این ارتباط میان معقولی غیبی، ومحسوسی عینی، محقّق است ، ارتباط میان حقّ وعالم ـ که هردودرخارج موجود اند ـ بطریق اولی .

و اگر **قایلی گوید** که : ذهن است حاکم بر آنکه: فلان عالم است نه جاهل نه حقیقت علم .

جواب گوییم که : حکم ذهن براین قضیّه تابع حکم علم است . که اگر حقیقت علم این حکم، اورا، ندهد ، ذهن فرق میان علم وجهل به‌چه‌چیز تواند کرد؟ « به آفتاب توان دید کافتاب کجاست ؟ . »

ومعلومٌ أنَّ هذه الامُورَ الكلّيّةَ وإن كانَتْ معقولةً فإنّها معدومةُ العينِ

۲۱۸ ـ ن : فكذلك حكم الموصوف (عف)

موجودةُ الحكمِ ، كما هي محكومٌ عليها إذا نُسِبَتْ إلى الموجودِ العينيِّ .

واین امری است روشن وظاهر که : این امور کلّیه ـ که آن حقیقت، حیات وعلم وامثال آن است ـ اگرچه آن را نزد عقل، وجودی هست[۲۱۹] ، امّا در خارج آن را عینی نیست . چرا که : درخارج ، هیچ ذاتی نمی‌یابیم که آن را «حیات وعلم» خوانیم ؛ ولیکن حکم حیات وعلم براعیان موجوده درخارج هست؛ تایکی را «عالم» می گویند : و«حیّ» می‌خوانند ؛ همچنانکه آن حیات وعلم ـ که به اعتباری حاکم است ؛ وبه اعتباری دیگر محکومٌ علیه است ـ هر گاه که نسبت دهی به موجودات عینیّهٔ خارجیّه، وآن نسبت « حکم کردن » است موجودات را به : حدوث وقدم ، وآنکه عین ذات است ؛ یا غیر ذات .

فتَقبَلُ الحكمَ في الأعيانِ الموجودةِ ولاتَقبَلُ التفصيلَ ولا التجزّيَ فإنّ ذلك مُحالٌ عليها ؛

یعنی : این امور کلّیه ازموجودات عینیّه حکم قبول می کند ، هر گاه که عارض می گردد بروی ؛ ولیکن تفصیل وتجزّی را قابل نیست . وتفصیل وتجزّی بر حقایق ـ مثل علم وحیات که از امور کلّیه‌اند ـ محال است . بدلیل آنکه : اگر منقسم ومتجزّی گردد ، حال آن از سه گونه بیرون نباشد :

یا آنکه حالة الانقسام والتجزّیِ آن حقیقت بعینها باقی باشد[۲۲۰] . [یا آن حقیقت باقی باشد ، وعین او نباشد . یا : خود نه او باشد ، ونه عین او .]

امّا آنکه بعینها آن حقیقت باشد ، پس منقسم ومتجزّی نشده باشد .

وامّا آنکه حقیقت باشد ، وعین آن نباشد ، پس عین آن حقیقت نباشد [وغیر

---

۲۱۹ ـ ن : وجودی دارد (ك)

۲۲۰ ـ ن : اگرآن حقیقت باقی باشد ، عین او با آن باشد و ماند ، یانه عین او ماند و نه او (ك)

آن حقیقت باشد] چرا که : از انعدام بعض، انعدام کلّ لازم آید .

امّا آنکه نه حقیقت باشد و نه عین آن ، پس بروی صادق نباشد که : عین آن منقسم شده باشد . دلیل چنین گوییم [۲۲۱] که : علم و حیات،از قبیل بسایطاند؛ و حقایق بسیطه ، قابل تجزّی نباشند اصلاً . و این جواب کافی است .

فإنّها بذاتها فی کلّ موصوفٍ بها کالإنسانیّة فی کلّ شخصٍ من هذا النوع [الخاصّ] لم تتفصّلْ ولم تتعدّد بتعدّدِ الأشخاص و لا بَرِحَتْ معقولةً.

ضمیر [در إنّها] راجع است به امور کلیّه ؛ وجملهٔ ظرفیّه ـ که آن « فی کل موصوف » است ـ در محلّ رفع است به خبریّت مبتدای محذوف ، که آن « موجوده » است .

یعنی : حقیقت کلیّه [در عقل] بذاتها ، موجوداست . در هر موصوفی ، که [آن] حقیقت ،صفت او است ؛وبه تعدّد موصوفات ،آن حقیقت موصوفٌ بها متعدّد و متکثّر نمی گردد ؛ و منفصل و متجزّی نمی‌شود ؛ و همیشه آن حقیقت کلیّه در عقل موجود است ؛ وبسبب عوارض ـ که مظاهر اند ـ متکثّر نمی گردد.

و اگر در خارج مثالی جویی ، نظر کن به حقیقت انسانیّت ؛ یعنی : بهآن چیز کهانسان،بهآن ، انسان است؛ که درهرشخصی ازاشخاصِ انسانی،موجوداست؛ وآن حقیقت، بااو، وقطعاً ازحقیقتآنچیز هیچ جدا ومتعدّد و متجزّی نمی‌شود؛ بلکه آن حقیقت یکی است ؛ و در همه موجود است ؛ و با همه همراه ؛ که : « و في أنفسكم أفلا تبصرون [۲۲۲] » .

و اگر قایلی گوید که : حصّه‌ای که از حقیقت انسانی با « زید » است ، غیر آن‌حصّه باشد که با « عمرو » است ؛ پس به این اعتبار قابل تفصیل باشد .

۲۲۱ ـ ن : یا خودگوئیم که (ك)

۲۲۲ ـ ق (س ۵۱ ـ ۲۱) و فی

جواب گوییم که : اگرمراد تو ، به‌این‌حصّه بعض‌آن حقیقت‌است ـ پس ایراد توصحیح نیست . از بهرآنکه ، بعض، غیر کلّ باشد ؛ پس آن،حقیقت نباشد؛ ومدّعای ماآن است که : حقیقت،بذاتها،باهمه هست . واگرمراد تو ، به این حصّه همان حقیقت است که به عوارض جسمانی متکیّف[۲۲۳] شده ،در زید و عمرو ، پس تفصیل در عوارض باشد ؛ نه در حقیقت .

وقوله : «لا برحت معقولة» اشارتی است به آنکه ذات واجب الوجود [که حقیقت حقایق‌اشیاء است ـ بأسرها ـ خواه روحانی ، وخواه جسمانی ، خواه‌معقول و خواه محسوس] در همه مظاهری ظاهر ؛ و هیچ تجزّی و تکثّر و تعدّد در وی نه ؛ بلکه تکثّر و تعدّد در مظاهر است ؛ نه در آن حقیقت ظاهره در وی .

و اذا کانَ الارتباطُ بینَ مَنْ له وجودٌ عینیٌّ و بین مَنْ له وجودٌ عینیٌّ[۲۲۴] قد ثَبَتَ، وهِیَ نِسَبٌ عَدَمیّةٌ ، فارتباطُ الموجوداتِ بعضِها ببعضٍ أقربُ أن یُعْقَلَ لانّها[۲۲۵] علی کلّ حالٍ بینَها جامعٌ ـ وهو الوجودُ العینیُّ ـ و هناكَ فما ثَمَّ‌جامعٌ. و قد وُجِدَ الارتباطُ بعدمِ الجامع فبالجامع أقوی و أحقّ .

این،بیان ارتباط است میان معقول و محسوس[۲۲۶] و قدیم و حادث و نسبت بینهما ؛ میگوید که : چون ارتباط میان دو چیز [که یکی در خارج وجود عینی محسوس دارد ؛ و یکی دیگر که وجود عینی ندارد ؛ یعنی که : در خارج محسوس نباشد] ثابت گشت ، و آن ارتباط نسبتی عدمی است ؛ یعنی : صفات نامحسوس‌است در خارج ، مثل علم وحیات [چنانکه ازاین پیش بحث آن گفته شد] پس‌ارتباط

۲۲۳ ــ ن : متکثف (ش)

۲۲۴ ــ ن : وجود غیبی (ك)

۲۲۵ ــ ن : یعقل لانه (عف ــ ت)

۲۲۶ ــ ن : محسوس و قدم و حدوث و قدیم و حادث (ك)

میان دو موجود ـ که هر دو در خارج موجود باشند ـ بهرحال نزدیکتر باشد به ادراك . چرا که : جامع بینهما وجود عینی است در این صورت ؛ و در صورت اوّل جامع بینهما وجود عینی نبود ؛ و ارتباط ثابت گشت ؛ پس در صورت دوم، احقّ و اولی باشد .

و لاشكَّ أن المُحَدَثَ قد ثَبت حدوثُه و افتقارُه إلى مُحدِثٍ أحدَثَه لا مكانِه لنفسه . فوجُوده من غيرِه ، فهو مرتبِطٌ به ارتباطَ افتقارٍ . و لابُدَّ أن يكونَ المستَنَد إليه واجبَ الوجود لذاته غنياً في وجوده بنفسه غيرَ مفتقِرٍ ، و هو الّذى أعطى الوجودَ بذاته لهذا الحادثِ فَانْتَسَبَ إليه .

[قوله : « فهو» عاید بود به « محدَث» اسم مفعول . وضمیر[دربه] عاید به « محدِث » اسم فاعل . و قوله : « وهو الّذی » عاید باشد به « واجب‌الوجود » .]

بجهت توضیح ارتباط میگوید که : هیچ شکّی نیست که آنچه محدث‌است، محتاج باشد به محدِثی که سبب وجود او گردد ؛ چرا که : ممکنات را دو طرف است : یکی وجود ؛ ودیگر : عدم . وهرطرفی که غالب گردد ، آن ممکن تبَع او شود ؛ چنانکه اگر وجود،غالب گردد ، موجودی گردد ؛ و اگرعدم،غالب شود ، آن ممکن،معدوم شود . پس معلوم گشت که : محدَث بودن اواز خود نیست؛بلکه مرتبط ومستند به هست کننده است ، که اورا هست گرداند . و آنچه این«محدث» به او باز بسته ومستند شد ، هرآینه واجب الوجودلذاته باشد ؛ که اگرمستندالیه را نیز،وجود از غیر باشد ، او نیز محتاج باشد .

و همچنین او را موجدی باید ، وبه‌تسلسل‌کشد . وحال آنکه واجب‌الوجود لذاته ـ تعالی‌شأنه ـ غنّی وبی نیاز است دروجود خود ؛ واو را وجود از غیر نیست. وافاضت‌وجود،ازموهبت‌وجود،به جمیع‌موجودات،حضرت او ـ تعالی‌شأنه ـ میفرماید. پس نسبت میان محدَث و واجب الوجود محقّق گشت که : از طرف‌محدَث نیاز و

احتیاج است ؛ و از طرف محدِث غنا و بی نیازی .

و لَمّا اُقْتَضاه لذاتِه کانَ واجباً بِه :

ضمیر[در اقتضاه] شاید که راجع باشد به واجب الوجود . و فاعل « اقتضی» حادث بود؛ و شاید که راجع باشد به «حادث» . وفاعل« اقتضی » حق باشد [واجب الوجود .] و اسم « کان » بهردو تقدیر« حادث » باشد . و ضمیر [در « به »] بهر دو تقدیر عاید به « واجب الوجود » .

پس بتقدیر دوم [۲۲۷] : معنی آن باشد که : چون واجب الوجود ـ تعالی و تقدّس ـ تقاضای ایجاد ذات حادث کرد ؛ وآن را بیافرید ؛ وپیدا کرد . پس چنان باشد که : حادث واجب گشته باشد به واجب‌الوجود . و ضمیر [در « به »] راجع باشد به واجب الوجود [۲۲۸] ؛ به آن معنی که وجوب وجود حادث،از واجب‌الوجود مطلق باشد .

و بتقدیر اوّل [۲۲۹] معنی این باشد که : چون حادث،لذاته مقتضی موجدِی شد که آن واجب الوجود است ، پس این حادث،به واجب الوجود،موجود وواجب گشته باشد . چرا که : وجوب هر معلول به علّت او باشد . و در این مبحث این مقدار دانستن ضروری‌است که : هرموجودی که هست ، یا: وجوب وجود او، لذاته باشد ؛ وآن واجب الوجود است ـ جلّ جلاله ـ یا : وجوب وجود او از غیری‌بود؛ و آن محدثات‌اند ؛ وآن غیر: یا الله تعالی باشد ، بی واسطه بین الموجد و الموجود؛ ویا : بواسطه باشد و آن آدم بود ـ ع ـ ؛ «وخَمَّر طینة آدم بیده اربعین صباحاً»

۲۲۷ ـ ن : پس به تقدیر اول (ك)

۲۲۸ ـ ن : نسخه‌های (ش ـ ت) از « و ضمیر . . . » تا « . . . واجب الوجود » را ندارند .

۲۲۹ ـ ن : به تقدیر دوم (ك)

از قول رسول حق صلی الله علیه و آله و سلم ، و « فسوّیته و نفخت فیه من روحی[۲۳۰] » از قول حق ، دلیل بر ایجاد او، بی واسطه بینهما، ویا بواسطه باشد ؛ و آن مکوّنات است ؛مانند: عقول و نفوس و افلاك و انجم و طبایع ، امثال آن .

و لمّا کان اسْتنادُه الی مَنْ ظَهَرَ عنه لذاته ، اقْتَضٰی أن یکونَ علٰی صُورته فیما یُنْسَبُ إلیه من کلِّ شیءٍ مِن اسمٍ وصفةٍ ما عدا الوجوبَ الذّاتیَّ فإنَّ ذلك لا یَصِحُّ للحادثِ . و إن کان واجبَ الوجودِ . و لکن وجودُه بِغیرِه لا بنفسه .

ضمیر [در « استناده »] راجع است به « حادث » . و ضمیر « لذاته » شاید که راجع باشد به « من یا : حادث» . و تقدیر کلام این باشد که : لمّا کان استناد الحادث الی موجده[۲۳۱] ظهر الحادث عنده لاقتضاء ذات الموجِد ایّاه اقتضی ان یکون علی صورته .

و بر تقدیر آنکه ضمیر « لذاته » راجع باشد به « حادث » بر این تقدیر باشد که : ظهر لاقتضاء ذات الحادث ایّاه [و بهردو تقدیر ، فاعل « إقتضی »ضمیری بود عاید به « استناد »] .

و مفهوم **کلام** این باشد که : چون استناد حادث به واجب الوجود محقق گشت ، این استناد تقاضای آن کرد که : این حادث به صورت واجب مستند الیه باشد ؛ به آن معنی که : متّصف باشد به صفات واجب در همهٔ کمالات اسمائی و صفاتی ؛ . چرا که : چون این حادث به وجود واجب الوجود [موجود] شد ؛ و اسماء و صفات لازم ذات واجب است ؛ و این حادث از وجود ، حصّه و نصیبی[۲۳۲] دارد ؛ باید که : از لوازم وجود او را نیز هم حصّه‌ای باشد ؛ و الاّ لازم

---

۲۳۰ - ق (س ۱۵ - ۲۹) فسویته - در قرآن چنین است : فاذا سویته . .

۲۳۱ - ن : الی موجوده (ك)

۲۳۲ - ن : حصه و نسبتی دارد (ش)

آید : تخلّف لازم از ملزوم .

پس آدمی در صفات باید که بصورت صفات الله [موصوف] باشد ؛ امّا از وجوب ذاتی، او را نصیبی نباشد ؛ « وحده لا شریك له » . که اگر وجوب محدَث ذاتی باشد ، ممکن، از آن روی که ممکن است ، واجب گردد . و واجب لغیره [را] هرگز وجوب ذاتی نباشد ؛ ورسول ﷺ از این معنی خبر داده که : « إنّ الله خلق آدم علی صورته» .

ثُمّ لتَعْلم أنّه لمّا كان الأمرُ على ما قلناه من ظهورِه بصورته ، أحالَنا ـ تعالى ـ فی العلم به على النَّظرِ فی الحادث وَ ذَكَرَ أنّه أرانا آیاتِه فیه فاستدَلَلْنا بِنا علیه . فما وَصَفْناه بِوصفٍ إلاّ كُنّا نحن ذلك الوصفَ [233] إلاّ الوجوبَ الذاتیِّ الخاصّ [234] .

ضمیر [در « انه »] از برای شأن و قصّه است . و « مِن » [در « من ظهوره »] از برای بیان . و « ما » [در « ما قلناه »] و ضمیر [در « به »] راجع است به حق . و ضمیر [در « فیه »] راجع است به «حادث» .

یعنی : چون شأن وقصّه این است که : حادث ـ که آن انسان کامل است ـ به صورت حق ـ عزّ اسمه ـ و صفات وی ـ تعالی ذاته ـ ظاهر شد ؛ حق ـ تعالی ـ ما را حوالت فرمود در شناختن او ـ عزّ شأنه ـ به آنکه : نظر کنیم در محدثات ؛ و ازمخلوقات محدَثه عارف گردیم به حقّ قدیم. چنانکه فرمود که : « سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی أنفسهم حتّی یتبیّن لهم أنّه الحق [235] . »

و جای دیگر فرمود که : « و فی الارض آیات للموقنین و فی أنفسکم أفلا تبصرون . » [236] .

---

۲۳۳ ـ ن : الا لنا ذلك الوصف (شا)
۲۳۴ ـ ن : الا الوجوب الخاص الذاتی (عف)
۲۳۵ ـ ق (س ۴۱ ـ ۵۳) سنریهم
۲۳۶ ـ ق (س ۵۱ ـ ۲۱) و فی

پس بدانستیم که : نظر کردن به « اثر » مؤدّی میگردد به معرفت «مؤثّر» یکی ازطرق معرفت حق این است که : استدلال کنند از« خلق » به « خالق» ، واز « محدَث» به « قدیم » واز « مربوب » به « ربّ » ، واز « عبد » به « اله » .

ففي كلّ شيء له آيةٌ　　　تدلّ على انّه واحدٌ

پس چون ما موصوف به صفات حق گشتیم ؛ ومظهر او شدیم . وصفات حق اعیان ما باشد . پس ماوصف‌حق ـ تعالی ـ نکرده باشیم به صفتی ؛ الاّ آنکه ماخود عین آن صفت[237] بوده باشیم . اللّهمّ ، صفت وجوب ذاتی خاص است که ما را نیست؛ بلکه آن حق ـ تعالی ـ را است ؛ وحده لا شريك له .

مولانا جلال الحق رومی ـ سلام الله علیه ـ دراین معنی که ما خود عین صفت حق ایم ، غزلی گفته : که مطلعش همانا این است :

هر که زماه پرسدت ، بام برآ[238] که همچنین
هر که ز حورپرسدت ، رخ بنما که همچنین

دربعضی نسخه ها چنین یافتیم که : الا لنا ذلك الوصف ؛ ومعنی آن چنین باشد که : هروصفی که حق ـ تعالی ـ به آن موصوف است ، وما او را بدان وصف یاد کردیم ، همان وصف مارا نیزحاصل است ؛ الاّوجوب ذاتی . که خاصّ حق را است ـ تعالی شأنه ـ .

فلمّا علِمناه بنا ومِنّا نَسَبْنا إليه كُلَّ ما نَسَبْناه إلينا . وبذلك وَرَدَتِ الإخباراتُ الإلٰهيّةُ على ألْسِنَةِ التَّراجِمِ إلينا .

پس چون ما حق را به خود شناختیم ، واز خود شناختیم ، به آنکه درخود سیر کردیم ، وخود را باز یافتیم ، هرچه حق ـ تعالی ـ آن را [به ما] نسبت

---

۲۳۷ ـ ن : عین آن وصف (ك) .

۲۳۸ ـ ن : پرسدت ابرونما (ك) .

و اضافت کردن هم بدان به حضرت وی نسبت کردیم از اوصاف کمالی[۲۳۹]؛ چون: علم و قدرت و ارادت و حیات و امثالها، که خود را بدان موصوف یافتیم؛ پس حق را بهمان وصف بستودیم؛ و غیر اوصاف کمالی، کسی را مجال نسبت آن به حضرت نباشد مگر آن چیزی که حق – تعالی – بخودی خود [در آیات] خود را به آن بستوده و یاد فرموده؛ چنانکه از زبان ترجمان – که اولیاء و انبیاء اند – به ما رسیده به تواتر: از صورت؛ چنانکه رسول – صلعم – فرموده که: «ان الله تعالی خلق آدم علی صورته».

و از مرض؛ چنانکه در حدیث قدسی است که: «مرضت فلم تعدنی».

و از استهزاء: چنانکه در قرآن یاد فرموده که: «الله یستهزئ بهم و یمدهم فی طغیانهم یعمهون»[۲۴۰].

و از فسوس: چنانکه فرموده: «سخر الله منهم»[۲۴۱].

و از ضحک: چنانکه در حدیث وارد است که: «ضحک الله صنیعه فعلتها البارحة».

و از قرض خواستن: چنانکه فرموده که: «من ذا الذی یقرض الله قرضاً حسناً»[۲۴۲].

که نسبت این جمله به حق کردن اگر نه حق تعالی خود را بدینها فرموده بودی، کس را مجال گفتن نبودی؛ چرا که: این جمله با نسبت به خلق، از صفات ناقصه است؛ تا حق تعالی را در این نسبت چه مراد بوده؟ و علمای ظاهر، اگر[۲۴۳] عنان

۲۳۹ – ن: از اوصافی کمالی (ك).

۲۴۰ – ق (س ۲–۱۵) الله.

۲۴۱ – ق (س ۹–۷۹) سخر.

۲۴۲ – ق (س۲–۲۴۵) من.

۲۴۳ – ن: ظاهر که عنان (ك).

سخن در این میدان رها کنند، جز بطریق تأویل سخن نتوانند گفت و بعضی خود جز[۲۴۳] گفتن «لا یعلم تأویله الا الله»[۲۴۴] نتوانند. و در این مجال تأویلی که شمولی دارد، موحدان متأله گفته‌اند، این است که: در این عبارت «تنزلات حق» است به احوال خلق، از غایت لطف؛ تا بنده به آن مجذوب گردد، و از آن طریق عارف شود. و این تنزل و تلطف استقبال استعدادات است. «والله لطیف بعباده»[۲۴۵].

فوصف نفسه لنا بنا: فاذا شهدناه شهدنا نفوسنا، و إذا شهدنا شهد نفسه.

فاعل «وصف» ضمیری است عاید به حق تعالی؛ و مفعول «شهدناه» که صیغه واحد ماضی است، هم ضمیری است عاید به حق. و «شهد» ی اول صیغه نفس متکلم با غیر است از ماضی؛ و همچنین «شهدنا» ی دوم.

یعنی: پس از آنکه محقق گشت که: ما موصوفیم به صفات حق – عز شانه – حق تعالی وصف فرمود نفس خود را – یعنی: ذات خود را – از برای ما، به صفتهای ما. که تا چون مشاهدهٔ حق کنیم، خود را مشاهده کرده باشیم. و چون حق تعالی ما را مشاهده فرماید، خود را مشاهده کرده باشد. از بهر آنکه: هم ما آینهٔ حق ایم و هم حق آینهٔ ما است. که: «المؤمن مرآة المؤمن». پس اگر ما او را نگریم خود را ببینیم؛ و اگر او ما را بیند خود را دیده باشد؛ که نظر کننده در آینه خود را بیند نه آینه. چنانکه **حسین منصور** – قدس سره – در این معنی گوید:

فاذا أبصر(تجلّیه أبطن تنبّه) ...

---

۲۴۴ – ق (س ۳–۷) لا یعلم – در قرآن چنین است: وما یعلم ...

۲۴۵ – ق (س ۴۲–۱۹) والله – در قرآن چنین است: الله ...

وهمانا آینه از برای معاینهٔ این سرّ است[۲۴۶].

ولا نَشُكُّ أنّا كَثیرون بالشَّخصِ والنَّوعِ، وأنّا إن كُنّا علی حقیقة[۲۴۷] تَجْمَعُنا فَنَعْلَمُ قطعاً أنَّ ثَمَّ فارقاً به تَمیَّزتِ الأشخاصُ بعضُها عن بعضٍ، ولو لا ذلك ماكانتِ الكثرةُ فی الواحِد.

فاعل «تجمعنا» ضمیری مؤنّث است عاید به «حقیقة».

یعنی: وهیچ شکّی نداریم که: ما بحسب اشخاص وافراد که آن «صورت زید وعمرو وبکر» است مثلاً؛ وبحسب انواع ـ که آن اجزای ترکّب ما است از جسمانی وروحانی ـ بسیاریم؛ وهرجای که کثرت لازم گشت تعدّد پیدا شد. واگرچه درآن [ترکیب] نیز هیچ شکّی نیست که: ما مشتملیم بر یك حقیقت نوعیّه؛ که آن «حقیقت جامع ماشده»، وآن انسانیّت است؛ وعلی القطع معلوم ما است که: درآن حقیقت فارقی وفاصلی هست که تمیز میان اشخاص به آن حاصل میگردد. که اگر آن فارق نبودی، تمیز میان زید وبکر و عمر نبودی؛ وفاصل میان اشخاص چه بودی؟ وکثرت در وحدت چگونه متصوّر شدی؟ واین معنی باصطلاح طایفه، «کثرت در وحدت» و «وحدت در کثرت» خوانند. واین مقدمهٔ مذکوره جهت تمهید این مباحث آتیه است که فرموده ـ قدّس سرّه ـ:

فکذلك أیضاً وإن وَصَفَنا بما وَصَفَ به نَفْسَه من جمیعِ الوجوهِ فلابدَّ من فارقٍ، ولیس إلا افْتِقارَنا إلیه فی الوجود وتَوَقُّفِ وجودِنا علیه لإمکانِنا وغِناهُ

---

۲۴۶ ـ بدنبال مطلب، تنها درنسخه (ك) این شعر دیده شد وآن هم بصورت غلط (دیدی که دید هرگز کسی ...) وظاهراً الحاقی است (پس از اصلاح):

دیدی که دیده هرکسی جز روی خود در آینه

رو، رو، نگه کن، بنگرش، مثل خودی، هر آینه

۲۴۷ ـ ن: علی حقیقة واحدة (عف).

عن مِثْلِ ما افْتَقَرْنا إليه [۲۴۸] .

فاعل « وصفنا » و« وصف» ضمیری است عاید به حق .

یعنی: همچنانکه درآنجا گفتیم ، دراینجا نیز گوییم که : چون‌حق ـ جلّ جلاله ـ مارا موصوف گردانید به جمیع صفات الهی ، که خود به آن موصوف بود ، چاره نیست از آنکه فارقی ومميّزی باشد ؛ تا صفات ممکن ازصفات واجب به‌آن متميّز شود . واین کثرت‌درآن‌وحدت ، به‌آن‌فارق ، توان‌دانست . وآن‌مميّز نیست مگرآنکه مادروجودمحتاجیم به‌وی ـ تعالی‌شأنه ـ چراکه : ماممکن‌ایم ، وممکن را از موجدی چاره نیست . وحق تعالی از ما مستغنی است از آن روی که : اودر وجودخویش به ما احتیاج ندارد ؛ که : إنّ اللهَ لغنیٌّ عن العالمین [۲۴۹] . وازاین فارق ومميّزدرنصّ کلام مجید به این عبارت یادفرمود که : یاایّها النّاس انتم الفقراء الی الله والله هو الغنيّ الحمید [۲۵۰] إن‌یشأیذهبکم ویأت بخلق جدید وماذلك علی‌الله بعزیز [۲۵۱] .

وشیخ ـ قدّس سرّه ـ دراین عبارت دونکته رعایت کرده :

یکی آنکه ـ درمثال‌اوّل تشبیهی کرده بودبه‌صورت شخصی‌ونوعی ؛ خواست تا دراین صورت تنزیهی کند حق‌را ؛ تا جمع میان « تشبیه » و « تنزیه » کرده باشد متابعت طریقهٔ انبیاء واولیاء را .

ودوم آنکه ـ دراین صورت،فارق ومميّز،افتقار مارا ساخت وغنای او تعالی وتقدّس ؛ که اگر غیر این فارق ساختی از صفات وجودی وعدمی وایجابی‌وسلبی،

۲۴۸ ـ ن : ما افتقر الیه (ك) .

۲۴۹ ـ ق (س ۲۹ـ۶) ان .

۲۵۰ ـ ق (س ۳۵ـ۱۵) یا ایها .

۲۵۱ ـ (س ۱۴ـ۱۹) ان .

آن، عاید به هردو جانب بودی ؛ مثل علم وحیات [وقدرت] وغیرهما، که هم صفت حق است ؛ وهم صفت خلق . پس صفتی فارق ساخت که جز در حق نیست ؛ وآن «غناء» است ؛ وجز در خلق نیست ؛ وآن افتقار است واحتیاج . «هیهات ز افتقار من واحتشام دوست ».

فبهذا [252] صحّ له الأزلُ والقدمُ الذی انْتَفَتْ عنه الأولیّةُ الّتی لها افتتاحُ الوجود عن عدم . فلا تُنْسَبُ إلیه الأولیّةُ مع کونه [253] الأوّلَ .

« هذا » اشارت است به « غناء » ضمیر [در له والیه] عاید به حق است . یعنی : بسبب این غنای ذاتی که بیان کردیم ازلیّت وابدیّت وقدیمیّت در ذات وصفات حق را درست گشت ؛ چنان قدم وازلیّتی [254] واوّلیّتی که افتتاح وجود از عدم باشد ـ از وی منتفی باشد ، وبا وجود آنکه او ـ تعالی شأنه ـ اوّل است بایین چنین اوّلیّتی به وی نسبت نکنند . واین قید از آن جهت کرده شد که : اعیان ثابته وارواح را نیز ازلیّتی [255] هست ؛ لیکن ازلیّت [256] ارواح واعیان وقدم آن، زمانی است ، نه ذاتی ؛ بخلاف قدم حق تعالی ، وازلیّت او [257] ؛ که : آن ذاتی است نه زمانی ؛ چرا که : وجود او ـ تعالی ـ از غیر نیست . واین قید که کرده : « فلا ینسب الیه الاوّلیّة » یعنی : آنچنان اوّلیّتی که [اعیان و] ارواح را است ـ یعنی که : مسبوق باشد بر عدم ؛ وافتتاح وجود او از عدم باشد ـ آن حضرت را نیست ؛ واین قید از آن خاست که : چندچیز است که بخبر معتبر ، آن را اوّلیّتی اثبات فرموده ، مثل : ٥١

252 ـ ن : فبهذا (عف) .
253 ـ ن : من کونه (ك) .
254 ـ ن : ازلیتی که اولیتی (ك) .
255 ـ ن : نیز اولیتی (ك) .
256 ـ ن : لیکن اولیت (ك) .
257 ـ ن : اولیت او (ك) .

«أوّل ما خلق الله العقل» «أوّل ما خلق الله القلم» «أوّل ما خلق الله روحي» ودر اين اوّلها، معنى آن است كه : اوّل چيزى كه از اين نوع ـ كه از عدم بكسوت وجود درآمد ـ اينها بود؛ كه مسبوق بودند بعدم ذاتى؛ واگرچه مسبوق بعدم زمانى نبودند. وحق ـ جلّ جلاله ـ اوّل است؛ بآن معنى كه : اوّل[٢٥٨] همهٔ اشياء او است همچنانكه آخر است؛ بآن معنى كه : منتها ومرجع همهٔ اشياء، او است.

يا خود چنين گوئيم كه : اوّليّت حق عبارت از بود او است درمقام احديت بحيثيتى كه او بود، وهيچ با او نبود. وآخريّت او ـ تعالى ـ عبارت باشد از آنكه او باشد، وهيچ با او نباشد [وچون] حق ـ جلّ جلاله ـ به تجلّى ذاتى بر عارف متجلى گردد، و كشف غطاء شود [اگرچه حق درمرتبهٔ واحديّت، به اسماء وصفات ظهور كرده باشد، واعتبار كثرات كونيّه[٢٥٩] ومظاهر وجوديّهٔ [خارجيه] توان كرد] عارف همچنان بيند كه خداوند است وحده، وباوى هيچ نيست. آخر شنوده باشى كه : چون اين حديث نبوى در حضور **شيخ الطايفه جنيد بغدادى** قدس سره برخواندند كه : «كان الله ولم يكن معه شيء» كه حكايت از اوّليّت حق است؛ شيخ اوّليّت را درعين آخريّت، وآخريّت را باعين اوّليّت جمع يافت؛ گفت : «الآن كما كان». كه عارف نزد كشف غطاء وتجلى عظمى، خلق درنظر وى، ووى درحق، فانى ميگردد. پس از حق، خلعت بقا مى‌يابد ومشاهدهٔ حق بحق مى‌كند. بلّغنا الله الى درجاته.

ولهذا قيل فيه الاخر. فلو كانت أوليته أولية وجود التقييد لم يصح أن يكون آخراً[٢٦٠] للمقيّد، لأنه لا آخر للممكن، لأنّ الممكنات غير متناهية فلا

---

٢٥٨ ـ ن : كه مبدأ همه (ت).

٢٥٩ ـ ن : كثرات عينيه (ش).

٢٦٠ ـ ن : يكون الاخر (عف).

آخِرَ لها . وإنَّما كان آخِراً لرجوعِ الأَمر كلّه إليه بعد نسبةِ ذلك إلينا ، فهو الآخِرُ في أوَّليّتِهِ ، والأوّلُ في عين آخِريّته .

« ولهذا » اشارت دان به بحث سابق در اوّليّت . وضمير مرفوع منفصل عايد به حق .

يعني : از بهر آنكه اوّليّت او ـ تعالى شأنه ـ از افتتاح وجود از عدم نيست آخريّت او اثبات كردند . چنانكه گفته است وهو أصدق القائلين كه : « هوالاول والاخر والظاهر والباطن » . [261] كه اگر اوليّت او چون اوليّت موجودات مقيده بودى [يعنى كه : افتتاح وجودش از عدم بودى] اطلاق اسم « الآخر » به او درست نيامدى . چرا كه : هرچه اوليت او ، بآن معنى باشد ، آخريت او نيز مثل اوليت او باشد . پس [آخريت او] عبارت ازانتهاى موجودات مقيّده باشد وموجودات مقيّده كه ممكنات اند ، غيرمتناهيه اند . پس اورا آخر نباشد . ودر اين سخن كه شيخ فرموده ، جاى توهّم است كه كسى گويد : مگر شيخ به «دهر» قايل است و قدم دنيارا [262] .

حاشا كه شيخ را اين اعتقاد باشد . ودفع اين توهّم [263] به اين بايد كرد كه اين «لانهاية لها» بحسب دار آخرت است ، كه ممكنات متقلبه [264] [كه از اوّل تا آخر درخلق جديد اند] دردنيا متناهيه اند ؛ كه هرآينه ايام دنيويه بسر آيد وباز تقلبى بحسب دار آخرت باشد ؛ وآن هرگز متناهى نگردد . ومؤيّد اين قول كه شيخ به دهر قايل نيست ، اين است كه : هم دراين فصّ فرموده كه : «إذا زال وفكّ»

۲۶۱ ـ ق (س ۵۸ـ۳) هو .

۲۶۲ ـ ن : قايل است وقدر وتناسخ (ش) .

۲۶۳ ـ ن : دفع اين وهم (ش) .

۲۶۴ ـ ن : ممكنات منقلبه (ش ـ ت) .

ای الخاتم ینتقل الأمر الی الآخرة فیکون ختماً أبدیاً علی خزانة الآخرة[۲۶۵] . » ودر دیگر کتب شیخ تصریح به این فرموده . چنانکه در کتاب « نقش الفصوص » گفته است که : « یخرَب الدنیا وینتقل الامر الی الاخرة » پس آخریت حق تعالی عبارت باشد از فنای موجودات ، ذاتاً و صفةً و فعلاً ، در ذات و صفات و افعال حق تعالی ؛ و رجوع امر به آن حضرت بکلّیت . « وإلیه یرجع الأمر کلّه »[۲۶۶] شرح آخریت او دان .

و امّا قید « بعد نسبة ذلك إلینا » اشارت است به آنکه : همهٔ افعال وصفات به اصالت، حضرت حق را است ؛ وبتبعیت[۲۶۷] وجود مارا . وچون رجوع به آن حضرت شد ، همه به اصل خود باز گردد ؛ که : « التّوحید إسقاط الاضافات . » وتعیّنات مقیّدات منعدم گردد و به اصل خود که عدم بود، باز گردد . ولیکن وجود مِن حیث هو الوجود، اصلاً منعدم نگردد . ودراین بحث مثالی روشن تر ازاین نمی بینم بحسب محسوس که : فنای تعیّنات ومقیّدات مانند فنای قطره در بحر وجلید درحال گداختن وی در آب است . که هردو درآب [که اصل وجود او بودند] چنان شوند که تمایز برخیزد ؛ وتعیّن نماند : « البحر بحر ، والماء ماء ، والقطرة رسم ، والجلید اسم » وعارف را این قیامت، پیش از قیامت کبری حاصل گردد ، نزد تجلیّات ذات وصفات وافیاض انوار متوالیات .

هر که امروز معاینه رخ یار ندید
طفل راه است اگر[۲۶۸] منتظر فردا شد

۲۶۵ ـ اصل سخن پیش از این آمده است که با تفاوت لفظی بسیاردر اینجا یاد شده وظاهراً شارح ، از حافظه خود دراین مورد استفاده کرده است .

۲۶۶ ـ ازقرآن نیست .

۲۶۷ ـ ن : وتبعیت وجود مارا (ش ـ ت) .

۲۶۸ ـ ن : راه است که او (ش) .

ثُمَّ لِتَعْلَمْ أَنَّ الحقَّ وَصَفَ نَفْسَهُ بأنَّه ظاهرٌ وباطنٌ[۲۶۹]؛ وأَوْجَدَ العالَمَ[۲۷۰] عالَمَ غيبٍ وشهادةٍ لِنُدْرِكَ الباطنَ بغيبِنا والظاهرَ بشهادتِنا.

در این سخن مزید بیان است، و بیانِ عیان است که: آدمِ مخلوق، بصورت رحمان است؛ و تحصیل کمالات قدسیه، او را امکان است. و فایدهٔ این توضیح و بیان، آن است که سالک را محقَّق گردد که: وصول به آن جناب، مرتبهٔ انسان است. پس گفت که: حق تعالی خود را «ظاهر و باطن» خواند؛ و عالم انسانی را جامع [عالم غیب و شهادت] گردانید؛ یعنی که: او را روح و جسم داد. پس ما که انسان ایم بدین سان ایم[۲۷۱] که عالم باطن[۲۷۲] را [که جبروت و ملکوت است] ما به غیب خود [که روح و دل و قوای باطن است] بدانیم و نقوش عالم ظاهر از لوح شهادت خود [که بدن و مشاعر و قوای ظاهر است] بخوانیم؛ یا خود بگوییم که: غیب حق من حیث الاسماء والصفات [لا من حیث الذات]، که آن را نتوانیم به اعیان عینیهٔ خود بشناسیم؛ و ظاهر حق [که مظاهر آن اسماء عینیه است از: عقول و نفوس و ملائکه] هم بدانیم که ما انسان صاحب انسان ایم[۲۷۳].

و اگر گویی که: عقول و نفوس از قبیل غیب اند، تو به ظاهر چرا تنزیل کردی؟

گوییم که: ایشان بنسبت با شهادت مطلقه غیب اند و باطن؛ امّا بنسبت با اسماء و صفات [که ارباب عقول و نفوس اند] ظاهر اند. چرا که: اوّل در علم بودند بعد از آن در عین، ظاهر گشتند.

---

۲۶۹ ــ ن: ظاهر باطن (عف).

۲۷۰ ــ ن: فأوجد (عف ــ دت).

۲۷۱ ــ ن: بدین شأن ایم (ت).

۲۷۲ ــ ن: عالم غیب را (ك).

۲۷۳ ــ ن: صاحب الشأن ایم (ت).

ووَصَفَ نَفْسَه بالرضا والغضبِ ، وأوجَدَ العالَمَ ذاخوفٍ ورجاءٍ فنخافُ[۲۷۴] غضبَه ونَرْجو رضاهُ[۲۷۵] . ووصَفَ نفسَه بأنّه جميلٌ ذوجلالٍ فأوجدنا على هيبةٍ وأنسٍ. وهكذا جميعُ ما ينسب إلى الله[۲۷۶] ويسمّى به .

معنى الفاظش ظاهر است . امّا لطايف تركيبش اشارت ميكند به چند معنى :

اوّلاً ـ آنكه فرمود كه : حق تعالى وصف نفس خود به رضا وغضب فرمود : ودرعالم انسانى لازم رضا وغضب [كه رجاء وخوف است] پديد كرد ونگفت كه : انسان را ذو رضا وذو غضب گردانيد ، تا مشعر باشد به تأكيد ارتباط ميان حق وعالم انسانى ؛ كه هريك از صفات فعليّه وانفعاليّه مستدعى آن ديگر، است ؛ پس چون درحق رضا گفت ـ كه فعل است ـ درعالم انسان، رجا گفت ـ كه انفعال است ـ چنانكه درحق « غضب » گفت ودرانسان « خوف » .

وثانياً آنكه : تامحقق گرداند كه : مراد ازقوله : فأوجد العالم «عالم انسانى» است ؛ نه عالم كبير ؛ كه بعضى برآنند كه : مراد عالم كبير است . و اين تحقيق وتخصيص دراين لفظ ازاين معنى خاست كه : خوف ورجا ازشأن انسان است [بواسطهٔ خروج ازطاعت وامر ، وبسبب طمع درترقى [وزيادت]] وعالم كبيررا اين دوصفت نيست .

وثالثاً ازلفظ « نخاف ونرجو » همين معنى مستفاداست ؛ چنانكه پيش ازاين ازلفظ «لتدرك الباطن بغيبنا» همين ، معلوم گشت .

ورابعاً ـ درلفظ « فأوجدنا على هيبة وأنس » تنبيهى است مارا به آنكه : جمع

---

۲۷۴ ـ ن : فيخاف (عف)

۲۷۵ ـ ن : ويرجو رضاه (عف) .

۲۷۶ ـ ن : ينسب اليه (عف ـ ت) .

میان دو مقصود کرده :

یکی ـ بیان ارتباط میان حق وعالم انسانی .

ویکی آنکه : انسان بصورت حق مخلوق است واین معنی از اینجا مستفاد است که هیبت هم صفتی است فعلی ؛ وهم انفعالی .

امّا فعلی: چنانکه گویند که: سلطانٌ مهیبٌ. أي : له عظمةٌ فيقلوبالنّاس. وامّا انفعالی: چنانکه گویند که : حَصَل فیقلبی هیبةٌ من السّلطان . اي : دهشة وحیرة من عظمته .

وهمچنین درصفت « اُنس » این هردو اعتبار هست : اگر بنسبت با آن کس باشد که ازتو درمرتبه عظیم تر است گویی که : « اُنسی از فلان بزرگ یافتم » . این موجب انفعال باشد ؛ یعنی : هیبت ودهشت ازمن برخاست درحضور او . واگر بنسبت با کسی گویی که : درمرتبه ازتو فروتر است موجب فعل باشد ؛ گویی که : « مرا با فلان ، انسی شد » . یعنی : هیبت ودهشت از وی برداشتم. وهیبت ازجلال خیزد ؛ وانس ازجمال . وهردو ازصفات حقاست . لاجرم گفت : و وصف نفسه فانه جمیل ذوجلال .

فَعَبّرَ عن هاتینِ الصِّفَتَیْنِ بِالْیَدَیْنِ اللّتینِ تَوَجَّهتَا مِنهُ علیٰ خلقِ الإنسانِ الکاملِ لکونهِ الجامعَ لحقایقِ العالَمِ ومُفْرَداتِهِ .

یعنی : تعبیر فرمود حق ـ جلّ جلاله ـ ازصفت جمال وجلال ، به یدین علی طریق المجاز که یکیدستجمال بود ؛ ویکیدست[جلال، که] افعالالهیّه ومصنوعات نامتناهیه بهآن تکوین وتتمیم فرماید ؛ وکمال ربوبیّت درعالم شهادت بهآن ترتیب وتنظیم دهد . وباز در دست جمال وجلال متوجهآفرینش انسانکامل شد . چنانکه فرمود : قوله تعالی : « ما منعك أن تسجد لما خلقت بیدیّ » [۲۷۷] . یعنی : ای غافل

۲۷۷ ـ ق (س ۳۸ـ۷۵) ما .

از این حال! که کیست که مستتر است بصفت جمال و جلال ؟ در این تمثال «انسان مثال»؟ چه چیز ترا مانع گشت از سجده کردن؟ مر آن چیزی را که منش پیدا کردم به دو صفت.

و قوله «لکونه» تعلیل توجه «کلتا یدیه» است به «خلقت این انسان کامل».

یعنی : حضرت ما به پرداختن صورت زیبای انسان، از آن مشغول گشت : که او جامع حقایق عالم بود که آن اعیان ثابته است ؛ هر یکی به عین ثابتهٔ خویش. وجامع موجودات خارجیّه است به عین خارجیّه. پس انسان را مرتبهٔ «احدیّت جمع» است هم علماً وهم عیناً. ودر مقدّمات این کتاب، این بحث کرده که : اعیان عالم در علم حاصل شد. بعد از آن تحصیل، عین ثابتهٔ انسانیّه بود[۲۷۸].

فالعالَمُ شهادةٌ والخليفةُ غيبٌ، ولهذا يَحْجُبُ[۲۷۹] السّلطانَ.

بدان که : در این سخن لطایف بسیار است ومراد از عالم، در این مقام، عالم کبیر است؛ یعنی ما یُطلق علیه اسم العالم، خواه روحانی وخواه [جسمانی ؛ که] این مجموع، صورت حقیقت انسانی است.

ومراد از شهادت، ظاهر است. ومراد از خلیفه، انسان کامل است ؛ که او است مدبّر در عالم بِاَسره. وغیبیّت او به اعتبار او است ؛ که همیشه در غیب است ؛ واز نظر پنهان ؛ وَلهذا علت احتجاب سلطان مُلکی است ؛ که او مظهر خلیفهٔ غیبیّه است در عالم مُلك. اطلاق اسم شهادت بر عالم کبیر ـ که شامل روحانیّات و جسمانیّات است ـ کردن [با آنکه بعضی از وی غیب است، ومحسوس ما نیست، وآن ارواح مجرده است] بر سبیل مجازات ؛ واز قبیل اطلاق اسم بعض بر کلّ.

---

۲۷۸ ـ ن : انسان کامل بود (ش).

۲۷۹ ـ ن : تحجب (عف).

ودر اینکه خلیفه را غیب عالم گردانید، و متّصف گردانیدن او است به صفات الهی، که هویّت حق لایزال در غیب است، و محسوس و مبصَر هیچ [نظر و] بصر نیست ودراین که خلیفه را «غیب عالم ارواح» نیز گفت، اشارتی است بر آنکه: هر فیضی که از ذات متعالیه از آن اسماء و صفات نامتناهیه بر ارواح فایض میگردد، چون عقل اوّل وغیره، جمله بواسطهٔ حقیقت انسانیّه است. چرا که: اوّل مظهری از مظاهر حقیقت انسانیه عقل اوّل است؛ و ارواح دیگر همه بتبعیّت او، هر آینه عقل سلیم حکم میکند که مظهر محبوب آن چیزی باشد که در وی ظاهر شده است؛ اگرچه من وجه ما ظهر فیه، محبوب را مظهر است.

واگر گویی که: دلیل بر این که حقیقت انسانیه واسطهٔ فیض است بر عقل وسایر ارواح، وآنکه عقل مظهر حقیقت انسانیه است، چیست؟

گوییم که: «اوّل ما خلق الله تعالی روحی، یا نوری»؛ یعنی: اوّل تعیّنی وحقیقتی که درعالم ارواح پدید آمد نور تعیّن من بود. و نیز شیخ ـ قدّس سرّه ـ در **فتوحات** درباب بحث «اقطاب» گفته که، چون «قطبیت» به بنده ای مخصوص میگردد، میان او واهل عالم با سرهم مبایعتی میرود. واوّل کسی که با قطب مبایعت میکند [۲۸۰]، ودر تحت حیطهٔ حمایت او در می آید، «عقل اوّل» است. پس به «ولاء» هر که مرتبهٔ او به «عقل اوّل» نزدیکتر، [او به قطب نزدیکتر باشد.] وشیخ را کتابی است که نام وی «**مبایعة القطب**»[۲۸۱] است؛ در آنجا یاد کرده که: «در مبایعتی[۲۸۲] که میان عقول وارواح رفت با قطب وقت، من حاضر بودم؛ ومکالمتی که میان ایشان رفت، من شنودم. وبر التماسات ارواح، واستمداد ایشان از قطب وآنچه قطب درجواب ایشان گفت، واقف گشتم.» واین جمله دلالت میکند بر آنکه

۲۸۰ ـ اول ما یتابع القطب (شرح قیصری).

۲۸۱ ـ متابعة القطب (شرح قیصری).

۲۸۲ ـ ن: متابعتی (ت) ـ درمتابعتی (شرح قیصری).

عقول و ارواح، فیض از حقیقت انسان کامل میگیرند.

در حاشیهٔ منقوله از «تلمسانی» ـ رحمة الله علیه ـ چنین یافتم و وجهی نیکو است که او گفته که: عالم را «شهادت» از آن جهت خواند که: او عین آن است که دیده میشود از وی. و هر چه از وی در نظر می آید، همان است. و انسان را «غیب» از آن سبب گفت که: از وی جز جسم و جسدی که آن نیز از عالم کبیر است، دیده نمی شود و باطن وی [که معنی وی است و حقیقت وی، که این ظاهر صورت وی است] دیده نمی شود. و آن است که جامع اسماء و صفات الهیه و حائز اسرار نامتناهیه است. و آن از قبیل محسوسات و مبصرات نیست.

وقوله: «ولهذا یحجب السلطان» شاید که مراد این باشد که: از جهت غیبیت خلیفهٔ حقیقیه است که سلطان ملکی ـ که مظهر اوست ـ از نظرها غالبا در احتجاب[283] می باشد؛ و از منعت او هر کسی دیدن او نمی تواند.

نص عنوان «تلمسانی» قدس سره گفته است که: از آن سبب که سلطان در نفس خود [illegible] کمال الخلیفة الحقیقیة که مظهر اوست [illegible] [illegible][284] [illegible] غالبا محتجب میدارد.

[illegible] احتجاب [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

۲۸۳ ـ ن : در حجاب (ك).

۲۸۴ ـ ن : محجوب فیه (ك).

بود ، نمی‌داند که آن سرّ سلطنت باوی است . تا آن زمان که او به سلطانی ، ظهور میکند ؛ وسلطنت به وی مقرّر میگردد ؛ وبه وی میرسد .

وهم مرا چنین می‌نماید که : اگر درقوله : فالعالم شهادة والخلیفة غیب ، چنین گوییم که : مرادازعالم شهادت « ظاهرانسان » است که هرچه به صورت تعلّق دارد وکمال آن در وی مشاهَد است . ومراد از خلیفهٔ غیبیّه ، آن « حقیقت انسانیّه » است که مدبّرعالم، صورت او است . واین صورت او، مظهر او است . وچون گفته شده است که : ماازانسان، درچنین مقام، انسان کامل میخواهیم ـ نه هر فردی ازافراد انسان ـ که خلافت او بنسبت باجمیع عالم باشد؛ ومدبّر همه باشد، ازجسمانی وروحانی، به غیب خود .

ودر « ولهذا یحجب السلطان » اشارت است به آنکه سلطان مظهر خلیفهٔ غیبیّه درعالم ملك؛ وانقیاد مردم ومطاوعت امر او کردن ازاین جهت واجب گشته .

وَوَصَفَ الحقُّ نَفسَهُ بالحُجُبِ الظُّلمانیّةِ فهی الأجسامُ الطّبیعیّةُ ، والنوریّةُ وهی الأرواحُ اللّطیفةُ . فالعالَمُ بَینَ کثیفٍ ولطیفٍ ؛ وهو عینُ الحجابِ علی نفسه.

قوله : « والنوریّة » عطف است بر « الظلمانیّة » . وقوله : « وهو » شاید که عاید به « عالم » باشد ؛ وشاید که : به حق [عاید] باشد .

یعنی: حق ـ جل جلاله ـ نفس خودرا [که ذات مقدّسهٔ اوست] وصف فرمود به زبان نبیّ عربی به حجب ظلمانی نورانی؛ آنجا که رسول فرمود ـ صلعم ـ : «إن لله تعالی سبعین الف حجاب من نور وظلمة لو کَشَفَها لاحترقت سُبُحات وجهه[285] ماانتهی إلیه بَصَره من خَلقه .» پس تفسیر حُجُب ظلمانیّه ،به اجسام طبیعیّه کرد ؛ که آن مظاهر صفاتی اند که آن صفات ، ساترذات اند ؛ چنان ستری که امکان ظهورذات در وی نیست ؛ وازاین جهت فرمود که « لا تدرکه الابصار »[286] وتعبیر از حُجُب

۲۸۵ ـ وجهه کل من ادرك بصره (کیمیای سعادت ـ ۵۰) .

۲۸۶ ـ ق (س ۶ـ۱۰۳) لا تدرکه .

نورانیّه به ارواح لطیفه کرد، که آن مظهر صفاتی اند که آن صفات مظهر ذات اند ازوجهی؛ چنانکه ساتر ذات اند ازوجهی. وقوله ـ صلعم ـ «ستَرَون ربّکم کما ترون القمر لیلة البدر» اشارت به حجاب نورانی است.

واگر خواهی که درهر یکی مثالی بدانی درمحسوس، نظر کن که سایه، حجابی است کثیف ظلمانی؛ که قطعاً به وی آفتاب نتوان دید، درمحل وی. وشعاع، حجابی است لطیف نورانی؛ که اگرچه مانع دیدن آفتاب است مِن وجهٍ امّا دلیل است بروجود آفتاب مِن وجهٍ چنانکه گویی آفتاب به وی ظاهر است. پس بجهت تحقیق مناسبت میان مَظهر ومُظهر گفت: «فالعالم بین کثیف ولطیف».

پس عالم نیز که نسخه ای است موصوف است بکثافت ولطافت. کثافت او: ازجسمانیّات! ولطافت وی: ازروحانیّات. چنانکه «حق» موصوف است به حجب نورانی وظلمانی؛ آن روز که «یوم تبدّل الارض غیرالارض والسموات»؛[287] یعنی: جسمانیّات سفلیّه وروحانیّات علویّه را صورت هستی نماند؛ وروز نامهٔ «یوم نطوی السّماء کطَیّ السّجل للکتب»[288] درنوردند؛ وحجب بکلّی مرتفع گردد؛ «وبرزوالله الواحد القهار»[289] حق، بخودی خودظهور فرماید، وندای «لمن الملك الیوم»[290] در دهد. وبهیچ حجب، واحدیّت اومحتجب نگردد. وهم خود جواب فرماید که: «لله الواحد القهار»[291] تا بدانی که: عالم بود که به تعیّن خود وإنیّت خود، حجاب خود بود. وبحقیقت تمیز عالم ازحق به إنیّت وتعیّن عالم است؛ وچون إنیّت عالم مرتفع گردد، هرآینه عالم منعدم شود. وازکلمات **شیخ حسین منصور حلاج**

۲۸۷ ـ ق (س ۱۴ـ۴۸) یوم.

۲۸۸ ـ ق (س ۲۱ـ۱۰۴) یوم نطوی.

۲۸۹ ـ ق (س ۱۴ـ۴۸) وبرزوا.

۲۹۰ ـ ق (س ۴۰ـ۱۶) لمن.

۲۹۱ ـ ق (س ۴۰ـ۱۶) لله.

ـ رحمه الله عليه ـ اين بيت است :

بيني وبينك إنّيٌ ينازعني ‌‌ ‌‌ فارفَع بلطفك إنّني مِن البَين

ودراين سخن اشارتی‌است که : عالم است که حجاب نفس خوداست . وبه‌آن تقدير که «هو» عايد باشدبه‌حق جلّ ذکره ،معنی‌اين باشد که: حق تعالی‌من حيث انواره عين حجاب‌خود بود ؛ چنانکه رسول ـ صلعم ـ فرموده که : «ليس حجابه إلاّ النّور ولا خفاؤه إلاّ الظهور .» پس بااين معنی حاجب ومحجوب وعارف ومعروف، خود او باشد . و هرگز رفع اين حجاب نشود . چرا که : مغايرت نيست ؛ ورفع حجاب، وقتی باشد که حاجب، غيرمحجوب باشد. ودراين معنی اشارتی‌است به عين توحيد .

فلا يُدرِكُ الحقَّ إدراكَه نَفْسَه . فلا يَزالُ في حجابٍ لا يُرْفَعُ مع علمِه بأنه متميِّزٌ عَنْ مُوجِدِه بافتِقاره . ولكنْ لاحَظَّ له في الوجوبِ الذّاتی الذی لوجودِ الحقِّ ؛ فلا يدرِكُه أبداً .

ضمير مستتر [در فلا يدرك ، که فاعل او است] عايد به عالم است . وضمير [در « ادراکه نفسه »] همچنين . يعنی : إدراكاً مثل إدراكه لنفسه ، و شايد که ضمير درهر دو عايد به‌حق باشد .

و در اين تقدير بود که : « لا يدرك العالم الحقّ كما يدرك الحقّ نفسه » .

يعنی که: عالم ازآن روی که عالم‌است ، واطلاق «سِوی» بروی کنند ، ودر وی جز حُجب نورانی وظلمانی‌نيست ، پس ادارك حق نتواند کرد به ذوق ؛ الاّ به حُجُب . چرا که : هرچيزی ادراك غيرخود بحسب‌آن چيز تواند کرد که در وی باشد . پس عالم، ادراك حق نتواند کرد ؛ چنانکه ادراك نفس خودبه ذوق ووجدان ميکند . اين معنی بتقدير اوّل است .

امّابتقديردوم ـ يعنی که : عالم ازآن روی که مَظهرحق‌است ، خودمُدرك

حق باشد . امّا ادراك حق نتواند كرد . چنانكه حق تعالى ادراك ذات خود كند : كه اگر عالم را اين قوّت ادراك واستعداد اين يافت، بودى كه خود را بشناختى ، ربّ خودنيز بشناختى . ليكن اين معرفت ،خاصّ، انسان را است . وبه‌اين معرفت به‌خلعت خلافت مخصوص گشته ؛ « ومن عرف نفسه فقد عرف ربّه» طراز اعزاز او است وبس .

وقوله : « مع علمه بانّه متميّز » را معنى‌اين باشد كه : لايزال‌العالم درحجاب است؛ باآنكه عالَم‌عالِم است، به‌آنكه اورا موجدى‌است كه‌اودروجود محتاج‌است به‌آن موجد ، وبه‌تميز خود ازموجد ، عارف است .

وقوله : « ولكن لاحظّ له في الوجوب » چنان دانسته ام كه : استدراك است از قوله : « فأوجد العالم عالم غيب وشهادة » . يعنى : عالم اگر چه متّصف به‌صفات مذكوره ومستجمع بسيارى از صفات است ، امّامتّصف به‌صفت وجوب ذاتى‌نيست ؛ كه‌آن، خاصّ، وجود حق‌را است‌وبس. پس‌عالم ابداً ادراك حق‌نتواند كردن. چرا كه: مُدرِك‌هرچيزى ادراك‌آن چيزبه‌حسب ذوق‌ووجدان‌نتواند ؛ الاّ به‌آن چيزى كه دروى باشد ازمناسبت . وچون درعالم صفت وجوب ذاتى‌نيست ، چگونه واجب الوجود الذاتى‌را ادراك تواند كرد ؟ « ما للتّراب وربّ الأرباب » حكايت از اين مقام دان .

فلا يزالُ الحَقّ مِن هذه الحقيقةِ غيرَمعلومٍ عِلمَ ذَوقٍ وشُهودٍ ، لأنّه لاقَدَمَ للمحادثِ فى ذلك .

[يعنى: ازحيثيّت‌وجوب ذاتى غيرمعلوم علم‌ذوق وشهودباشد] [۲۹۲] چرا كه : علم ذوق وشهوداقتضاى آن كند كه: «ذايق» متّصف‌باشدبه«مايذوقه» ازجهت‌حال.

---

۲۹۲ ـ دراينجا نسخه (ت) افتادگى بسيار دارد و مشوش است ، واين قطعه تنها در همان نسخه ديده ميشود ونسخه‌هاى (ك ـ ش) نيز اين قسمت را تقريباً بدون شرح گذارده و گذشته اند .

فما جَمعَ اللهُ لآدَم بینَ یدیه إلاّ تَشریفاً . ولهذا قال لإبلیسَ : « ما منعك أن تَسجدَ لِما خلقتُ بیدَیّ » ؟ وما هو إلاّ عینَ جَمْعِه بینَ الصُّورتَینِ، صورةِ العالَمِ وصورةِ الحقّ ، وهُما یَدا الْحقّ .

یعنی : حق ـجل‌وعلاـ طینت آدم را که صفت جمعیّت داد اورا ، واورا « بین یدی الجمال والجلال » به‌صفت جمالیّت وجلالیّت موصوف گردانید، نبود الاّ از جهت تشریف وتکریم او . وچون آدم [را] جامعیّت صفات الهیّت حاصل شد حق تعالی هم ازجهت کرامت وی با ابلیس عتاب فرمود که : « و ما منعك أن تسجد لما خلقت بیدیّ . »[۲۹۳] وبحقیقت آن تشریف او ، جمع گردانیدن آدم بود میان صورت عالم ؛ [که حقایق کونیّه عبارت از آن است] وصورت حق [که حقایق الهیّه اشارت بدان است] واین هردو صورت معبّر است به « یدی الحقّ » .

واگر کسی گوید که : از این پیش تر تعبیر از صفات جمالیّه و جلالیّه به یدین کرد ، ودراین موضع تعبیر ازصورتین به یدین میکند .

جواب گوییم که : در این تعبیر عبارت از تنبیه است به عدم مغایرت در حقیقت میان صورت و صفت ؛ که بحقیقت هر دو یکی اند ؛ مگر در ظاهریّت ومظهریّت .

وإبلیسُ جزءٌ مِن العالَمِ لَمْ تَحْصُلْ له هٰذهِ الجمعیّةُ .

« وابلیس » ، اگرچه جزوی ازعالم است، اورا این جمعیّت آدم، ازآن جهت نیست که ابلیس مظهر اسم « المضلّ » است ؛ که اسم المضلّ داخل است درتحت اسم‌الله ؛ که مظهر اوآدم است. پس جهت آنکه استعداد قبول جمعیّت اسماء وحقایق نداشت ، شیطان شد ؛ و « شطن » دوری است .

ودراین بحث بودیم که **کسی سؤال کرد که** : ابلیس عبارت ازچیست ؟ یکی از فحول حکماحاضر بود . ودرجواب سبق نمود ؛ وگفت : « ابلیس » عبارت است

۲۹۳ ـ ق (س ۳۸-۷۵) وما منعك .

ازقوۀ وهمیّۀ کلیّه که درعالم کبیر است : وقوای وهمیّه که دراشخاص انسانیّه وحیوانیه است . افرادآن کلیّه اند . واو ازآن جهت مطرود شد ، ونامش «شیطان» گشت . که باعقل [که اوراهنمای خلق است بحق] معارضه کرد ؛ لاجرم ازجناب ربّ الارباب دور افتاد .

شیخ این ضعیف دراین فنّ قدّس سرّه با آن بزرگ دراین مسأله بحثی مستوفی کرد : واورا ملزم ساخت .

شیخ فرمود که : اگر بگویی : ابلیس عبارت از نفس منطبعه است که به صفت «إنّ النّفس لأمّارَة بالسّوء» موصوف است ؛ و در قرآن به نَعتِ « و نعلم ما توسوس به نَفسُه »[۲۹۴] معروف ؛ و رسول ـ صلعم ـ او را به عداوت منسوب گردانیده ، که : « أعدی عدوِّكَ نَفسُكَ الّتی بینَ جَنبَیك » . و جایِ دیگر فرموده که : « إنّ الشیطانَ یجری من ابنِ آدمَ مَجریَ الدّمِ » . و این از شأنِ نفس است » همانا اولی و اقرب باشد . و آنچه گفتی از : تکذیب و معارضۀ او با عقل [که موجب بُعدِ او شد وسبب شیطنت او گشت][۲۹۵] اگر آن ، موجب و مستلزم بُعد بودی ، عقل نیز می‌یابیم که تکذیب ماورای طورِ [ظهور] خود [که آن مکاشفه است] میکند ؛ و از احوال آخرت [آنچه کشفِ حقیقی اثبات میکند] او تکذیب میکند . پس اگر تکذیب سببِ بُعد بودی ، بایستی که شیطنت نیز لاحقِ عقل شدی . و نیز وهم ، ادراك معانی جزئیّه میکند ؛ و اظهار کردن آن ، این معانی را ، نوعی است از هدایت ؛ و از شیطان هدایت نیاید .

و **این ضعیف** از زبان یکی از مشایخ [که هم عالمِ علوم ظاهر بود ؛ وهم عارف [بود به] علوم باطنه] چنین استماع دارم که : « وهم » نوری است از انوار

---

۲۹۴ ـ ق (س ۵۰-۱۶) ونعلم ـ آیۀ « ان النفس ... » ق (س ۱۲-۵۳) .

۲۹۵ ـ جواب « سؤال طرح شده » است .

عقلِ کلّی . که با روح انسانی مُنزَل شده[۲۹۶] به عالمِ سُفلی . وچون او را بُعدی از انوار عقلیـّه حاصل شد ، متصغّر گشت ؛ و نوریـّتِ او ضعف پذیرفت ؛ و نامش « وهم » نهادند . پس چون بحسبِ اعتدالِ مزاج انسانی ، ادراك او قوّت گیرد ، و نوریـّتِ او در رجوع و عود به مبدأ زیاده شود ، باز روی[۲۹۷] به کمالِ اوّلی خود آورد ؛ و عقلی گردد از عقول ؛ و مُدرِكِ کلّیـّات شود ؛ چنانکه عقل‌را نیز ازعقول[۲۹۸] ممکن‌است که‌درترقّی«عقل مستفاد» گردد. پس‌چنین نوری‌را «شیطان» نتوان گفت که « شیطان » مظهرِ اضلال است و اِغواء ؛ و او واسطهٔ تنوّر به نور اهتدا .

و لِهذا كانَ آدمُ خليفةً فإنْ لم يكُن ظاهراً بِصورةِ مَن استَخلَفه فيما استَخلَفهُ فيه فما هو خليفةٌ ؛ فإنْ لم[۲۹۹] يكُن فيه جميعُ ما تَطلبُه[۳۰۰] الرَّعايا الّتی استُخْلِفَ عليها ـ لانَّ اسْتِنادَها إليه فلابُدَّ انْ يَقُومَ بِجميعِ ما يُحتاجُ اليه[۳۰۱] ـ و إلاّ فليسَ بِخليفةٍ عليهم . فَما صَحَّتِ الخِلافةُ إلاّ لِلانسانِ الكاملِ .

« و لهذا » اشارت است به حصولِ این جمعیـّت مر آدم را . و اسم «لم‌یکن» آدم است . و مراد از « من استخلفه » حق است ــ تعالی شأنه ــ . و مراد از « فیما استخلفه فیه » عالم است . و ضمیر [در « استنادها »] عاید به «الرعایا» ؛ و استنادِ « رعایا » [که آن عبارت از عالَم است] از آن[۳۰۲] به خلیفه است [که آن آدم

۲۹۶ ــ ن : که با ارواح انسان منزل است (ش) .

۲۹۷ ــ ن : وعود به مبدأ باز روی . . (ش ـ ت) .

۲۹۸ ــ ن : نیز آن تعقل (ك) .

۲۹۹ ــ ن : وان لم یکن (عف ـ ش)

۳۰۰ ــ ن : ما یطلبه (ك) .

۳۰۱ ــ ن : ما تحتاج الیه (عف) .

۳۰۲ ــ بعبارت ساده تر : واستناد «رعایا» به « خلیفه » از آنجهت است که «خلیفه» بحسب مرتبه « رب عالم » است .

است[که بحسب مرتبه، ربّ عالم است و بحسب حقیقت، عَبدِ حق است. واینچنین خلیفه[که جامع جمیع کمالات باشد و خلافت را لایق و سزاوار باشد] نیست الاّ انسانِ کامل.

اگر سایلی گوید که: چون چنین گفتی که: انسان کامل ـ که آن آدم است؛ بحسب مرتبه، ربوبیّتِ عالم او را است؛ وشیطان در عالم داخل است؛ پس لازم آید که: شیطان نیز مربوبِ آدم باشد. پس چگونه توانست که اضلالِ آدم کند[به وسوسه] و اخراج او کند از جنّت؟؟؟

جواب گوییم که: بلی، حقیقتِ آدم، بحسبِ مرتبهٔ خلافت، تربیت‌میکند همهٔ عالم را؛ و مَدَد میدهد مظاهر جمیع اسماء و صفات را؛ چنانکه حق تعالی میفرماید همهٔ اسماء را؛ و شیطان ـ که مظهر اسم المضلّ است ـ هم تربیت از حقیقت‌آدم می‌یابد. پس حقیقت‌آدم، خود مُضلِ نفسِ خود بوده باشد در حقیقت به مظهر اسم المضلّ: و خود را از بهشت به زمین آورده باشد؛ تا هر کس از افراد خود[را] به کمالی ـ که لایق او باشد ـ برساند. و به‌یکی از این دوخانه ـ که بهشت و دوزخ نام وی است ـ برسد، چنانکه مقتضای استعداد او است. و اگر نه آن بودی که شیطان مَدد از آدم یافته بودی، بر آدم، کسی سلطنت میسّرش شدی[۳۰۳]؟

و اگر خواهی که به‌این سرّ واقف گردی؛ در آیت «فلا تلوموني ولوموا أنفسكم»[۳۰۴] نگر،درقیامت کُبری. که‌شیطان‌را حاضر گردانند. واز راه‌افتادگان بسبب وسوسه وشیطنت او، وحواله به دوزخ کرده شود. زبان‌به ملامت شیطان دراز کنند. شیطان گوید که: «مرا ملامت مکنید. نفسِ خود را ملامت کنید». چرا که: اعیان ایشان اقتضای آنچه کرد، و استعداد آنچه داشت، به‌آن رسید.

۳۰۳ ـ ن: سلطنتش مسلم ومیسرشدی (ش).

۳۰۴ ـ ق (س ۱۴ـ۲۲) فلا تلوموني.

پس معلوم شد که: اضلال او آدم را، و اخراج او، از جنّت، قادح در خلافت و رتبت آدم نیست.

فأنشأ صورتَهُ الظّاهرةَ مِنحقائقِ العالمِ وصُوره[۳۰۵]، وأنشأ صورتَهُالباطنَةَ علىٰ صورتِه تعالى.

شاید که مراد از «انشای صورت ظاهر» ابداع جسم و بدن او باشد که آن مرکّب است از عناصر اربعه؛ چنانکه ترکیب صورت عالم کون وفساد است از اسطقّسات؛ و مراد از «صورت باطن» روح و قلب وقوای روحانی او باشد؛ که آنها موصوفند به صفات قدسیّهٔ قدّوسیّه واخلاق ملکیّهٔ [فلکیه][۳۰۶] که مظاهر اسمای مالکیّه‌اند و مؤیّد این مرادآن که‌بعد از این به چند کلمه خواهد گفت:

فقد علِمتَ حكمَةَ نشأةِ جَسدِ آدَم[۳۰۷] أعني صورتَهُ الظّاهرةَ، وقد علِمتَ نشأةَ روحِ آدم. أعني صورتَهُ الباطنَة.

و شاید که مقصود از صورت ظاهر، جسم و روح آدم باشد؛ که [آن] صورت موجود وی است در خارج: جسم از حقایق مُلك، و روح از حقایق ملكوت. و «عالم» عبارت از مُلك و ملكوت است. و غرض از «صورت باطنه» آن صورت موجود آدم است در علم حق ــ که «عین ثابته» عبارت از آن است ــ و آن متّصف است به‌اسماء و صفات حق ــ جلّ جلاله ــ[۳۰۸] ما خود چنین [گوییم که این] اوثق[۳۰۹] و اوفی. و لفظ[۳۱۰] صریحاً دالّ است بر این معنی که: انشای

۳۰۵ ــ ن: وصورته (ك).

۳۰۶ ــ ن: واخلاق ملکیت (ك).

۳۰۷ ــ ن: نشأة آدم (عف).

۳۰۸ ــ ن: جل جلاله ــ باخود (ش).

۳۰۹ ــ ن: چنین گوئیم واین اوثق (ت).

۳۱۰ ــ ن: اوثق ولفظ صریحاً (ش ــ ت).

صورت باطن آدم علیه‌السلام بر صورت باطن حق تعالی بود ؛ که آن حقایق اسماء الهیّه است ؛ و آن صورت علمیهٔ حق باشد ـ تعالی شأنه ـ چنانکه هست ازلاً و ابداً ؛ تا معنی « انّ الله خلق آدم علی صورته» در ظاهر و باطن ، درست گردد ؛ و قوله « و لذلك »[۳۱۱] خود بصریح مؤیّد این معنی است .

و اگر کسی گوید که : اطلاق صورت بر وجود علمی و بر اسماء و صفات چگونه توان کرد ؟

جواب گوئیم که : چون ظهور حقیقت درظاهر وخارج[۳۱۲] بواسطهٔ صورت است ، اطلاق صورت بر اسماء و صفات به مجاز توان کرد ؛ که حق ـ عزّ شأنه ـ به اسماء وصفات، در خارج ظهور میفرماید . وما در مقدمهٔ این کتاب گفته‌ایم که: هر یك از ظاهر وباطن به‌اصطلاح قوم منقسم میشود به دوقسم : باطن‌مطلق وباطن مضاف ؛ و ظاهر مطلق و ظاهر مضاف .

باطن مطلق ذات الحقّ است[۳۱۳] ، و صفات آن و اعیان ثابته .

وباطن مضاف عالم‌ارواح، که‌آن بنسبت با باطن‌مطلق، ظاهر است . وبنسبت با ظاهر مطلق ، باطن است .

و ظاهر مطلق عالم اجسام است ؛ از آن‌جهت که : صورت ظاهرهٔ خارجیّهٔ [آدم] از حقایق عالم و صورت‌آن پیدا کرد[۳۱۴] . و اشارتی دیگر بدان که صورت باطنهٔ آدم از صورت باطنهٔ حق و صفت او پیدا کرده[۳۱۵] این است[۳۱۶] :

۳۱۱ ـ به اول قطعهٔ بعدی « متن فصوص » رجوع شود .

۳۱۲ ـ ن : حقیقت درخارج (ش‌ـت) .

۳۱۳ ـ ن : باطن مطلق ذات الهی است (ش‌ـت)

۳۱۴ ـ ن : از حقایق آدم وصور آن پیدا کرد (ك) .

۳۱۵ ـ ن : حق وصورت او پیدا کرده (ش) .

۳۱۶ ـ این جمله در حاشیهٔ نسخه (ك) دیده میشود : و ظاهر مضاف قوای روحانی آدم ـع‌ـ .

و لِذلك قالَ فيه : «كنتُ سَمعَه و بَصَرَه» و ما قال :[٣١٧]«كنتُ عينَهُ واُذُنَهُ فَفَرَّقَ بينَ الصُّورتَين .

یعنی : حق تعالی درحقّ آدم وسایر عباد از اولاد او، در حال تقرّب ایشان به حضرت ،در ادای نوافل عبادت[٣١٨] چنانکه در[حدیث] تقرب، مذکور ومشهور است چنین فرمود که : «من سمع و بصر او باشم .» که این دو صفت است ازصفات سبعهٔ حق تعالی ، که اسم السمیع و البصیر دلالت میکند [بر وی] . و «سمع» باطن اُذُن است . «بصر» باطن عین ، و نفرمود که : « من‌عین و اذن او گردم » که اگر آدم به ظاهر مخلوق بودی به‌صورت حق ، چنین فرمودی که : « کنت عینه و اذنه» که آن هر دو از صورت ظاهریّهٔ خارجیّه‌اند ؛ و چنین نفرمود . بلکه فرمود : « کنت سمعه و بصره » که آن (دو) از صورت باطنهٔ معنویه‌اند .

پس معلوم شد که : جهت فرق میان ظاهر و باطن چنین تعلیم فرمود بندگان را ؛ و فی الحقیقه محقّق میگردد که : هویّت حق است ، که ساری است در آدم ؛ که گه به صفت بُطون و گه به سِمتِ[٣١٩] ظهور حق ـ جل جلاله ـ وحی فرمود به داود عليه السلام که : « لولای ما بَصرُت العیون مناظرها ولا رَجعت الأسماع لمسامعها » .

و هكذا [هو] في كُلِّ موجودٍ مِنَ العالَم بِقَدرِ ما تَطلبُهُ[٣٢٠] حقيقةُ ذلكَ الموجودِ. لكن[٣٢١] لَيس لِأَحدٍ مجموعُ ما لِلخليفةِ ؛ فما فازَ إلاّ هو بالمجموع[٣٢٢] .

٣١٧ ــ ن : « بصره » ما قال (عف) .

٣١٨ ــ ن : نوافل عبادات (ك) .

٣١٩ ــ ن : وگه به صفت ظهور (ش) .

٣٢٠ ــ ن : بقدر ما يطلبه (ك) .

٣٢١ ــ ن : ولكن ليس (عف) .

٣٢٢ ــ ن : الا بالمجموع (عف) .

یعنی : و همچنین که به هویّت ذاتیّه ساری است در آدم ؛ و عین حقایق او[323] شده در جمیع موجودات بأسرها ؛ و در کلّ واحد بانفراده ، همین سریان و ظهورات دارد ؛ و در حقیقتی[324] از حقایق عالم ظاهر میگردد؛ امّا بقدر استعداد آن حقیقت موجود ، و قابلیّت آن چیز مر ظهور او را .

و قوله « لکن »[325] استدراك است از قوله « و هکذا » یعنی : هیچ یکی از موجودات را چندین استعداد و قابلیّت ظهور هویّت و اسماء و صفات ، ظاهراً و باطناً نیست ، که این خلیفه را است . بیان قابلیّت و کمال استعداد او در کلام مجید این فرموده که: [326] « انّا عرضنا الأمانة علی السّموات و الأرض و الجبال فأبین أن یحملنها و أشفقن منها و حملها الإنسان » . و چون [این] کمال معلوم اهل کمال گشت ، بدانستند که :[327] فما فاز إلاّ الخلیفة بالمجموع ؛ فاعل «فاز» خلیفه است ؛ و تقدیر سخن این است : « فمافاز الا الخلیفة بالمجموع » تا حصر در « محکوم علیه » باشد ـ که آن خلیفه است ـ نه حصر در « محکوم به » ، که آن مجموع است : تا معنی سخن این باشد که : از جملهٔ موجودات و ما یطلق علیه اسم العالم این خلیفه بود ؛ که بر مجموع صفات کمالیّه فوز یافت ؛ و جامع همه گشت ؛ لاجرم آینهٔ جمال جهان‌نمای حق گشت . چنانکه در صفت اکملیّه می نماید. و خود، این خلیفه آمد ؛ که ظاهرش مظهر اسماء وصفات، و باطنش مظهر حقایق[328] لازمهٔ ذات گشت؛ تا هرچه همه عالم را را بود، حاصل اوشد با چیزهای دیگر که

---

۳۲۳ ـ « او » منظور « آدم » است .

۳۲۴ ـ « درحقیقتی » بمعنی « درهر حقیقت » .

۳۲۵ ـ ن : ولکن (ت ـ ش) .

۳۲۶ ـ ن : مجید این که (ش ـ ت) ـ آیه « اناعرضنا . . . » : (س ۳۳ ـ ۷۲) .

۳۲۷ ـ ن : گشت ، پس دانستند که (ش ـ ت)

۳۲۸ ـ ن : مظهر حقایق گشت (ت) .

عالم را نبود .

و لولا سَرَيانُ الحَقِّ في الموجوداتِ بالصُّورةِ ما كانَ لِلعالَمِ وجودٌ ، كَما أنَّهُ لولا تلكَ الحقايقُ المعقولَةُ الكليَّةُ ما ظَهرَ حُكمٌ في الموجوداتِ العَينيّةِ .

مراد از « صورة » در این محل ذات است با صفات . و از آنکه صورت ، عین ذات است یا مستلزم ذات ، اکتفا به ذکر « صورت » کرد و « ذات » نگفت . و ضمیر [در « انّه »] شأن را است .

یعنی: اگر نه آن بودی که حقّ ـ عزّ شأنه ـ بذاته و هویّته و صفاته ، در سایر موجودات بحکم معیّت ساری بودی، عالم بأسره از کسوت وجود و ظهور عاری بودی . چرا که : عالم بذاته مجهول و معدوم است ؛ و به موجد خود معلوم و موجود است . همچنانکه اگر نه این حقایق کلّیّه و مفروضات عینیّه بودی ، که بدان «قدیم»قدیم دانی ، و«محدث» محدث خوانی[۳۲۹] ، وهیچ حکمی از احکام اسماء و صفات حق در موجودات عینیه[۳۳۰] ظاهر نگشتی ، پس عالم مرتبط است به حق ـ جلّ جلاله ـ [به‌آنکه در وجود[۳۳۱] مفتقر است به حق ـ تعالی ـ مرتبط است] به‌آنکه[۳۳۲] ظهور احکام وصفات با اواست. پس‌هریکی از هردو ، بیکدیگر مفتقر باشند . امّا جهت[۳۳۳] افتقار متحد نباشند ؛ که افتقار عالم به حق از جهت وجود است ؛ وارتباط حق به عالم از جهت ظهور است . و هر گاه که افتقار را به این عبارت[۳۳۴] [تفسیرو] تقریر کنیم ، اگر شخص عارف‌باشد، هیچ اعتراضی

۳۲۹ ـ ن : بودی ، آنکه درقدیم قدیم خوانی‌ودرمحدث ، محدث ، دانی (ش ـ ت).

۳۳۰ ـ ن : حق در موجود عینیه (ك) .

۳۳۱ ـ ن : با آنکه در وجود (ت) .

۳۳۲ ـ ن : با آنکه ظهور (ك ـ ت) .

۳۳۳ ـ ن : اما از جهت (ت) .

۳۳۴ ـ ن : به این معنی تفسیر (ت) .

نکند. چرا که: عالم از جهتی غیر است؛ واز جهتی عین. امّا [از] جهت عینیّه: مراتب تنزلات وظهور در [مظاهر] مکوّنات [دان][۳۳۵]؛ تا عین غیریّت او از عین غیریّت تو برخیزد.[۳۳۶] و امّا غیریّت؛ این که گفته است:

و مِن هذهِ الحقیقةِ کانَ الافتقارُ مِنَ العالَمِ إلی الحقِّ في وجودِه:

حق، در لغت، معنی آن «ثابت» است. و حقیقت در این‌مقام، بمعنی «الثّابت في نفس الأمر. و«کان» تامّه است بمعنی «حصَل».

یعنی: و از جهت این ارتباط ثابت عالم را به حق، افتقار حاصل آمد در وجود. و به این[۳۳۷] عبارت گفته است: «في وجوده»، و نگفته که: «في ذاته»، تنبیهی است بر آنکه اعیان، مجعول به جعل جاعل نیست؛ بلکه فایض است از حق، به فیض اقدس.

امّا وجود خارجی، به‌جعل‌جاعل متعلّق است؛ که آن وسایط است. وچون درمقدّمات، این بحث مستوفی رفته، به تکرار محتاج نبود.

فالکلُّ مُفتقرٌ ما الکلُّ مُستغني[۳۳۸]   هٰذا هُوَ الحقُّ قد قُلناهُ لا نَکني

«نکني» مشتق از الکنایة [بمعنی] السّتر. و ما (در ماالکل) نافیه. «و الکل» مبتدا. و «مستغني» مرفوع به خبریّت.

یعنی: بنا بر ارتباطی که گفته شد که: عالم بجهت وجود، مرتبط ومفتقر است به حق- جلّ و علا- و حق بجهت ظهور مرتبط به‌عالم است؛ و مربوب- که

۳۳۵ ـ ن: مکونات است (ك).

۳۳۶ ـ ن: تا عین غیرت او ازعین غیرت برخیزد (ك) تاز غیریت او ... (ش). نسخه (ك) در حاشیه. این بیت را آورده است: «غیرتش غیر در جهان نگذاشت ـ زان سبب عین جمله اشیا شد.»

۳۳۷ ـ ن: ودر این عبارت (ت).

۳۳۸ ـ بهمین صورت درنسخه های (ك-ش) بود (بجای مستغن).

عالم است ـ و ربّ ـ که حقّ است ـ هر یك بیکدیگر مفتقر باشند. و جهت افتقار مختلف [باشد]. از بهر آنکه: افتقار عالم [که مربوب است] از جهت وجود و کمالات آن است؛ و افتقار ربّ از جهت ظهور او. و اسماء و صفات او در عالم، به‌عین خارجی؛ که: «کنت کنزاً مخفیاً» در چنین مباحث مشکل گشای عارفان است. «فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق» بیان [افتقار] این و آن است. اگر این سرّ[۳۳۹] بر دل اهل حجاب پوشیده و پنهان است، نزد عرفا باری ظاهر و عیان است. امّا اظهار این سرّ بر نامحرم، و اخفای آن از محرم، در طریقت بر عرفاء، عین تاوان[۳۴۰] است.

فإن ذَكَرْتَ[۳۴۱] غَنِيّاً لا افتِقارَ بِهِ فَقَد عَلِمتَ الّذي بِقولِنا نَعني

«با» در «به» بمعنی لام باشد؛ یا بمعنی فی. **پس اگر گویی که:** حق ـ جلّ و علا ـ غنّی است، و مر او را هیچ احتیاجی نیست، یا فی کونه غنیّاً اورا افتقاری نیست؛ تو خود دانسته باشی که: چه خواستیم از افتقار؛ و ترا معلوم شده باشد که: ما از آنچه گفتیم که: فالکلّ مفتقر مراد آن است که: اسماء و صفات حق‌اند که از جهت ظهور و اظهار خواص و افعال و آثار خود مفتقراند به عالَم [که مظاهر ایشان‌اند] امّا ذاتِ متعالیهٔ حق ـ جلّ جلاله ـ من حیث هِیَ هِیَ، مستغنی‌است ازعالَم وعالمیان. «یاأیّها النّاس أنتم الفقراء إلی الله و الله هو الغنّی الحمید»[۳۴۲]، بیان استغناء ذات دان.

فالكُلُّ بِالكُلِّ مربوطٌ فَلَيس[۳۴۳] لَهُ عَنهُ انفِصالٌ خُذوا ما قُلتُهُ عَنّي

---

۳۳۹ ـ ن: اگر این اسرار بردل (ت).

۳۴۰ ـ ن: درطریقت بر عارف تاوان است (ت).

۳۴۱ ـ ن: وان ذکرت (ك).

۳۴۲ ـ ق: (س ۳۵–۱۵) یا ایها الناس.

۳۴۳ ـ ن: مربوط ولیس (ك‌ـش).

ضمیر در « له » عاید به عالم . و ضمیر « عنه » راجع به حق است . [پس همه بهم، وجمله بیکدیگر مرتبط‌اند ؛ وانفصال از یکدیگر ندارند . اسماء و صفات ظهور ایشان ، به عالم مرتبط ؛ و عالم وجود ایشان ، به اسماء و صفات مستند[۳۴۴] . اگر تو از این طایفه‌ای و از این مشرب نصیبی داری ، آنچه گفتیم در این معنی ، قبول کنی از من ؛ که من از کشف و عیان گفتم .

بر بیت سابق که : « فإن ذکرت غنیّاً لافتقار به»[۳۴۵] است حاشیه ای دیدم منقول از شارحی ـ قدس سرّه ـ که گفته است که : شیخ ازجواب فإن ذَکَرتَ ساکت شده است ؛ و بقوله « فقد علمت» بطریق ابهام اکتفا کرده . بسبب آنکه : اگر به جواب مشغول شدی ، بایستی گفت که : لا بُدّ من الفقرِ في الحضرتین ؛ و اهل ظاهر که از کشف ، محجوب اند ، بر وی رد کردندی . پس مبهم بطریقِ اشارت،اهل کشف را تنبیه کرد که : «الّذي نعني»آن است که ازپیش گفتیم که : فالکلّ مفتقر ما الکلّ مستغني . امّا عارف داند که : جهت افتقار مختلف است . وصاحب کشف دریابد که : مثلاً فقری که رازِق را است به مرزوق، تا رازقیّتِ[۳۴۶] خود را در مظهری محقّق گرداند که چیست ؟ هرگز مانندِ فقرِ مرزوق نباشد به رازق ؛ که ممکن الوجود در وجود ، به واجب الوجود مفتقر بود ؛ تا او را ایجاد فرمود . واگرنه ، عدم محض بود .

وخلاصهٔ این سخن آن است که: هر کسی [که بداند به کشف ومشاهده که حضرت [حق را] احاطتِ ذاتیّه جامع حضرتِ اسمائیّه و کونیّه است] بر وی پوشیده نماند که : افتقار شیء برنفسِ خود قطعاً فقر نباشد ؛ چرا که : درحضرت ذات جز حقّ مطلق نیست ؛ که اسماء و صفات وافعال و آثار و خواصّ آن هر دو

۳۴۴ ـ ن : وصفات مستفید اگر (ت) .

۳۴۵ ـ به حدود سی سطر قبل ، در متن فصوص ، رجوع شود .

۳۴۶ ـ ن : تا رازق خود را (ت) .

راجع اند به‌آن ذات . ووجودِ عالمِ حقایق، افعال اواست . پس احتیاج خود به‌خود نه از قبیلِ احتیاج به غیر باشد ؛ وبحقیقت آن را احتیاج نخوانند .

فَقَدْ عَلِمْتَ حِكْمَةَ نَشْأَةِ جَسَدِ[347] آدَمَ أعني صورَتَهُ الظاهِرَةَ ، وَقَد عَلِمْتَ نَشْأَةَ روحِ آدَمَ أعني صورَتَهُ الْباطِنَةَ فَهُوَ الحق[348] الْخَلْقُ . وقَدْ عَلِمْتَ نَشأةَ رُتبَتِهِ وهِيَ المجموعُ الّذي بِهِ اسْتَحَقَّ الْخِلافَةَ .

این سخن سه جمله است :

یکی آنکه ـ حکمت نشأهٔ جسدیّهٔ آدم که صورت ظاهرهٔ او است[349] دانستی که : آن ظهور احکام اسماء وصفات است در آن .

دوم آنکه ـ حکمت نشأهٔ روحیّهٔ آدم که صورت باطنهٔ او است معلوم کردی؛ که آن ربوبیّت درعالم کردن است واحکام خلافت را به‌امضاء رسانیدن است .

وسوم ـ حکمت نشأهٔ رتبهٔ هیأت[350] مجموعیّهٔ آدم را بدانستی ؛ که به آن مستحقِ خلافت گشته؛ چراکه : به نشأتِ روحانیّه از روی لطافت ازحضرت حق بستاند ؛ وبه نشأت جسمانیّهٔ از راهِ مناسبت به‌خلق رساند . ودولت خلافت به[این] هیأت مجموعیّه به اتمام می‌رسد . اخبار از این سه حکمت[351] در قرآن عظیم حکیم علیم به این‌عبارت فرموده : « ولو جعلناه مَلَكاً لجعلناه رجلاً ولَلَبسنا علیهم مایلبسون»[352] .

پس معلوم شد که : مجانست، خمیر مایهٔ مؤانست است درتبلیغ رسالت ؛ که

۳۴۷ ـ ن : نشأة آدم (عف) .

۳۴۸ ـ ن : الباطنة فهو الباطنة فهو الحق (ك) .

۳۴۹ ـ ن : صورت ظاهرش (ك) صورت ظاهریه (ش) .

۳۵۰ ـ ن : نشأة ربوبیت (ت) .

۳۵۱ ـ ن : از این سه مرتبه حکمت (ك) .

۳۵۲ ـ ك (س ۶ ـ ۹) ولو جعلناه ـ در قرآن چنین است :... للبسنا علیه . .

آن خلاصهٔ احکام خلافت است. در آیت تدبّر کن؛ تا بدانی.

در قوله: «فهوالحق الخلق» ضمیر عاید است به آدم. یعنی: آدم به اعتبارِ آنکه تربیتِ عالم میکند، ازمرتبهٔ خلافت، ومظهری جامع است مراسماء وصفاتِ الهیّه [را] ومرآت هویّت است، پس به این اعتبار، حقّ باشد. وبه اعتبار آنکه او نیز مربوب ذات است، و به صفت عبودیّت موصوف است، خلق باشد. یا خود چنین گوییم که: آدم را صورتی جسمانی ومعنیی (= معنایی) روحانی است؛ به جسم ازعالم خلق است؛ وبه روح از عالم امر. «ألا له الخلق والامر»[۳۵۳].

پس اگر بگویند که: به اعتبار «قل الرّوح من أمر ربّی»[۳۵۴] یا بحکم «ونفخت فیه من روحی»[۳۵۵] حق است، شاید.

واگر گویند که به مقتضای «خمّرت طینة آدم بیده أربعین صباحاً» خلق است، شاید شیخ ـ قدّس سرّه ـ در **عنقای مغرب** این معنی را به عبارت آورده؛ وبه نظم فرموده:

حقیقة الحقّ لا یُحدّ[۳۵۶] و باطن الرّب لا یُعدّ
فباطنٌ لا یکاد یَخفی و ظاهر لا یکاد یبدو
فان یکن باطناً فربّ[۳۵۷] وإن یکن[۳۵۸] ظاهراً فعبدٌ

فآدمُ هُوَ النّفسُ الواحدةُ الّتي خُلِقَ مِنها هذا النّوعُ الإنسانيُّ، وهُوَ قولُه تعالى: «يا أيُّها النّاسُ اتَّقوا ربَّكُمُ الّذي خَلَقَكم مِن نَفْسٍ واحدَةٍ و خَلَقَ منها

۳۵۳ ـ ق (س ۷ ـ ۵۴) ألاله.

۳۵۴ ـ ق (س ۱۷ ـ ۸۵) قل.

۳۵۵ ـ ق (س ۱۵ ـ ۲۹) و نفخت.

۳۵۶ ـ لا تحد (شرح چاپی قیصری ـ ۹۳).

۳۵۷ ـ باطناً فحق (شرح چاپی قیصری ـ ۹۳).

۳۵۸ ـ و ان تکن (شرح قیصری).

زَوْجَها وبَثَّ منهما رِجالاً کَثیراً ونساءً » .[۳۵۹]

یعنی : چون دانسته شد که: خلیفهٔ حق درعالم ومدّبرِ آن، آدم است ، پس فی الحقیقه آدم آن نفسِ واحده باشد که نوع انسانی از وی پدید آمده باشد ؛ و در قرآن قدیم به این عبارت به وی اشارت فرمود که : « یا أیّها الناس اتّقوا ربّکم . . . الایة »[۳۶۰] و در این سخن بسطی ضرورت است ؛ اگر چه مشروح در مقدّمهٔ کتاب گفته شد . امّا بحسب محلّ باید دانستن که : نزدِ این طایفه، مراد از « نفس واحده » عقل اوّل است ؛ که « روح» محمّدی » عبارت از آن است ؛ و«أوّل ما خلق الله نوری» اشارت به آن است ؛ ونوع انسانی، بل جمیع انواع مخلوقات، از آن مخلوق گشته . واین روح را درجمیع عوالم، مظاهر است ؛ درعالم جبروت مظهری دارد که آنرا هم «روح کلّی»[۳۶۱] وهم «عقل اوّل» خوانند ؛ واین مظهررا دراین عالم دوجانب هست :

یکی ـ یمین وآن به سوی حق است ومایل به حق .[۳۶۲]

ویکی ـ یسار وآن بسوی خلق متعلّق است . واز جانب یسار ،روح کلّی ـ که آدم اوّل است ـ نفس کلّیّه پیدا شد ، که آن را « حوّاء اولی » خوانند .

وباز درعالم ملکوت مظهری دارد ؛ وآن نفس کلّیّه است که در مرتبهٔ اولی از او زاد . ودراین مرتبه خود مظهر شد ؛ ونفوس جزئیّهٔ ملکوتیّه از او پیدا شد وحوّایِ او دراین مرتبه « طبیعت کلّیّه» است که آن در اجسام، مبدأ فعل وانفعال است .

وبازدرعالم مُلك مظهری دارد ؛ وآن آدم ابوالبشراست. وحوّایِ او دراین

۳۵۹ ـ ق (س ۴ ـ ۱) یا ایها .
۳۶۰ ـ ق (س ۴ ـ ۱) یا ایها .
۳۶۱ ـ ن : هم روح کل (ش) .
۳۶۲ ـ ن : یمین ، و آن به‌سوی حق مایل است (ش) .

مرتبه به «أمّ البشر» مشتهراست. پس آدم عالم جبروت، عقل اوّل بوده باشد؛ که آن روح کلّی است که: «خلقکم من نفس واحدة» [۳۶۳] ای: «عین واحدة» عبارت از او. «و خلق منها زوجها» «نفس کلیّه» «و بثّ منهما رجالاً کثیراً ونساء» [۳۶۴] عقول ونفوس مجرّده باشد. و آدم [عالم] ملکوت «نفس کلیّه» باشد. و«خلقکم من نفس واحدة» دراین عالم یعنی؛ من ذات واحدة هی النفس الکلیّة. وخلق منها زوجها ای: الطّبیعة الکلیّة. وبثّ منهمارجالاً کثیراً [ای النّفوس المجردة] ونساء ای: النّفوس [الحیوانیّة] المنطبعة[۳۶۵] وباقی القوی.

وآدم عالم مُلک، ابوالبشر باشد واین جمله مظهر روح محمّد ﷺ باشد. وروح محمّد ـ صلعم ـ مظهر حق باشد. وشیخ ـ قدّس سرّه ـ در **فتوحات** گفته که: اوّل موجودی که ظاهر گشت از اجسام انسانی، آدم بود. ودر [**نقش**] **فصوص** میگوید که: مراد از عالم وجود، عالم انسانی است.

ودراین کتاب گوید که: مراد از آدم، آن نفس واحده است، که این نوع از او مخلوق شده.

ما چنین گوییم که: مراد [از] آنچه درفتوحات ودر نقش فصوص[۳۶۶] فرموده آدم عالم مُلک است؛ کهوجودعالم انسانی درخارج، به اومتحقّق میگردد. وآنچه[۳۶۷] دراین کتاب گفته، مراد آدمِ عالمِ جبروت وملکوت است؛ که خلیفهٔ حق ازلاً وابداً او است. وضمیر در قوله عاید است به معنی (= بمعنایی) که گفته شد در نفس واحده؛ که مراد چیست؟ ومعنی «اتّقوا ربّکم» این است که میگوید:

---

۳۶۳ ـ ق (س ۴ ـ ۱) خلقکم.

۳۶۴ ـ ق (س ۴ ـ ۱) و خلق و بث.

۳۶۵ ـ ن: ای النفوس المنطبعه (ك).

۳۶۶ ـ ن: و در نفس فصوص (ك).

۳۶۷ ـ ن: و اینجا در این (ك).

فقوله : « اتّقوا ربّكم » [۳۶۸] إجعلوا ما ظهر منكم وقاية لربّكم ، واجعلوا مابطن منكم ، وهو ربّكم ، وقاية لكم : فإنّ الامر [ذمّ و] حمد : فكونوا وقايته في الذمّ واجعلوه وقايتكم في الحمد تكونوا أدباء عالمين .

چون لفظ « اتقوا » مشتّق است از « الا تّقاء » ، و « إتّقاء » مأخوذ است از «وقی یقی وقایة» وعرب گوید که : وقّیته [۳۶۹] فاتّقی ؛ یعنی : اتّخذ الوقایة ، تفسیر « اتّقوا » به این نکرد که : « إجعلوا ما ظهر منکم وقایة لربّکم » . وبحکم إنّ للقرآن ظهراً وبطناً ومطلعاً » ازمطلع این آیت مستشهده خبر فرمود ؛ وسالك این‌راه را تعلیم ادب کرد ؛ تادراین حضرت به ادب باشد ؛ ودرمهالك اباحت‌نیفتد .
وآن چنان است که : چون سالك قدم درمقام توحید افعال نهد ، آن توحیدافعالی تقاضای آن کند که : جمیع افعال خیر وشرّ [را] اسناد [۳۷۰] به حضرت الله کند که: « قل کلّ من عندالله . » [۳۷۱] وسالك اگر اسناد افعال به حق تعالی پیش ازآن کند که‌نفسش‌مزکّی‌وقلبش‌مصفّی‌وروحش‌مجلّی [۳۷۲] گشته باشد ، دراباحت‌افتد. واگر بعد از تزکیه وتصفیه وتجلیه کند ، درطریقت ، مسیء الادب [۳۷۳] باشد ؛ که اسناد قبایح [۳۷۴] به حضرت کند . پس مرشد محقّق تمسّك نمود به آیتی از آیات کتاب مبین . واز جهت مطلع آن آیت مسترشدان را ادب آموخت ؛ وگفت که : مراداز « اتّقوا ربّکم » آن است که : آنچه از شما ظاهر است [یعنی جسد [خویش] یا

۳۶۸ ـ ق (س ۴ ـ ۱) اتقوا .

۳۶۹ ـ ن : وقیته (ش) .

۳۷۰ ـ ن : استناد به حضرت (ت) .

۳۷۱ ـ ق (س ۴ ـ ۷۸) قل .

۳۷۲ ـ ن : روحش محلی (ك) .

۳۷۳ ـ ن : مبتنی الادب (ك) .

۳۷۴ ـ ن : اسناد صالح (ك) .

نفس منطبعهٔ حیوانیّهٔ أمّاره را] وقایهٔ ربّ حقیقی شما گردانید ؛ وهر نقایصی که از شما صادر گردد ، نسبت به نفسِ خود کنید ؛ تا به حکم آیت « ما أصابك من سیّئةٍ فمن نفسك »[۳۷۵] عمل کرده باشید . ودر ذمّ شما وقایه وآلت حذر وترس حق که ربّ [۳۷۶] شما است ، شده باشید . وآنچه باطن است ازشما [که آن روح شما است ومظهر [رب] [۳۷۷] مطلق شماست درعالم باطن در حمد] آلت وقایه سازید ؛ تا هرچه از کمالات از شما در وجود آید ، آن را به ربّ شما نسبت کنید ؛ تا شمادر حجاب أنانیّت نمانید . که پیرخانقاه عالم ملك [یعنی آدم علیه‌السلام] باآنکه میدانست که بی‌تقدیر ربُّ الارباب شجره نخورد ،[۳۷۸] وبه ذلّ [۳۷۹] نسیان معاتب نگشت[۳۸۰] آن زلّت که نقیصه ای نمود ، ازوی درتوبه کردن به نفس[۳۸۱] منطبعه وطبایع‌طامعهٔ خود نسبت کرد ، وگفت : « ربّنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا و ترحمنا لنکونَنّ من الخاسرین. »[۳۸۲] وساکنان صوامع ملکوت باکمال‌علمی، نسبت به خودنکردند؛ بلکه به حق مطلق منسوب گردانیدند، وگفتند : « سبحانك لا علم لنا إلاّ ماعلّمتنا إنّك أنت العلیم الحکیم »[۳۸۳] .

وبراین تقریر که کرده شد ، دوسؤال وارد است :

یکی آنکه : چون ظاهر را وقایهٔ باطن گردانید در ذمّ ، و باطن را وقایهٔ

---

۳۷۵ ــ ق (س ۴ــ۷۹) ما أصابك .

۳۷۶ ــ ن : ذم شما وقایه آلت حق (ش) .

۳۷۷ ــ ن : ومظهر بودن (ك) .

۳۷۸ ــ ن : رب الارباب اوگندم نخورد (ش‌ــت) .

۳۷۹ ــ ن : به ذلت نسیان (ش) / برآن نسیان (ك) .

۳۸۰ ــ ن معاند نگشت (ك) .

۳۸۱ ــ ن : از آن توبه‌کرد وبه نفس (ك) .

۳۸۲ ــ ق (س ۷ــ۲۳) ربنا .

۳۸۳ ــ ق (س ۲ــ۳۲) سبحانك .

ظاهر گردانید در مدح، پس هر یکی را من وجهٍ مرتبهٔ ربوبیّت باشد. پس چرا ربوبیّت [را] به باطن تنها، نسبت کرد؟ و گفت: «وهو ربّکم».[۳۸۴]

یکی دیگر آنکه، باطن که ربوبیّت مراورا ثابت کرد، آلت إتّقاء گردانید نه متّقی [بصیغهٔ اسم مفعول] و رب ّ [را] چگونه آلت مربوب توان دانست؟

امّا جواب از اوّل، آن گوییم که: اثبات ربوبیّت مر باطن را از آن جهت مخصوص گشت که باطن به جهتِ آنکه منبع انوار ربّانی و مرآت[۳۸۵] تجلّیات رحمانی است، موصوف به صفت کمال ومنعوت به نعت جلال و جمال است؛ از این سبب ربوبیّت مراو را طراز إعراز حال است. و اگرچه باطن من وجهٍ آخر هم مربوب است؛ که استفاضهٔ[۳۸۶] این کمالات از حضرت ربّ مطلق ـ عزّ شأنه ـ می کند به خلاف ظاهر؛ که به جهت نفس منطبعه دروی[۳۸۷] که أمّارة بالسّوء است ومنبع نقایص نفسانی ورذایل بهیمی وحیوانی، ومحلّ تصرّفات شیطانی است، وعبد مربوب است دایماً ابداً، که اگر نه از باطن نورانی، فیض رحمانی به وی رسد، درحجب ظلمانی وتحت تصرّف قوای جسمانی وهوای شهوانی بماند.

وجواب دوم گوییم که: باطن راا گر آلت إتّقاء ساختیم، ازجهت عبدیّت ومربوبیّتِ اوبود َ،مر ربّ مطلق را؛ که روح مرجسدرا ربّ مقیّداست؛ نه ربّ مطلق. وهرچه ربوبیّت اوتقییدیباشد، ودرمرتبهٔمُعیّنه بود،[۳۸۸] به جهتافاضت ربّ باشد؛ وبهجهتِ استقامتِ عبد [بود].

ثُمَّ إنَّهُ تعالیٰ أطْلَعَهُ علیٰ ما اَوْدَعَ فیهِ وجَعَلَ ذلك في قبضَتَیهِ: القَبْضَةُ

---

۳۸۴ ـ از قرآن نیست.

۳۸۵ ـ ن: ربانی ومراتب (ك).

۳۸۶ ـ ن: که استفاضات (ت).

۳۸۷ ـ ن: منطبعه که در وی است (ك).

۳۸۸ ـ ن: درمرتبه معید بود (ك).

الواحدة فيهَا العالَمُ ، وفيِ القبضتهِ الأُخرىٰ آدَمُ[۳۸۹] وبَنُوهُ . و بَيَّنَ مراتِبَهم فيه.

ضمیر در « إنّه » عاید به الله ـ تعالی ـ است . وضمیر در « اطلعه » ودر هر دو «فیه» عاید به **آدم** ـ ع ـ و « ذلك » اشارت به « ما » (درما أودع) . وضمیر جمع (در مراتبهم) عاید به « بنی آدم » . وشاید که مراد از قبضه، مقبوض، باشد ؛ ودرقرآن قبضه، بهمعنیِ مقبوض آمده ؛ حیث قال تعالی : «وَالأَرضُ جَمیعاً قَبضَتُه[۳۹۰]»؛ یعنی: مقبوضةٌ ومسخَّرةٌ .

حاصل کلام این است که : بعدازآنکه حق ـ جلّ وعلا ـ ایجاد آدم فرمود، واورا به صفات خود متّصف گردانید ، ودر مُلكِ خود اورا خلیفهٔ خود ساخت ، پس اورا به این تشریفِ دیگر مشرّف گردانید که : اورا اطّلاع داد به آن چیزی که در حقیقتِ او ودیعت نهاده بود ، از معارف واسرار الهیّه که مقتضیاتِ اسماء نامتناهیه بود؛ چنانکه «وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسماءَ کُلَّها[۳۹۱]» دالّ است بر آن؛ وآن مُودع درآدم ـ که اسماء ومعانی آن بود ـ درهر دوقبضهٔ خود گرفت ، که آن دوقبضه عبارت از دو تجلّی ودوظهور حقّ است : تارةً به تجلّی ظاهریّه، وتارةً به تجلّیِ باطنیّه ، به صفت قدرت، از برای ایجاد عالم کبیر[۳۹۲] به‌یك ظهور ، واز برایِ عالم صغیر به یك ظهورِ دیگر ؛ یاخودبه تجلّیِ اوّل درعالم کبیر ، وتجلّیِ دوم درعالم صغیر . پس در یك قبضهٔ قدرتِ وی ، اعیان سایر موجودات باشد به‌سبیلِ تفصیل ؛ که آن را«عالم کبیر»خوانند ؛ ودریك قبضهٔ [دیگر] قدرتِ وی،آدم وفرزندانش باشند که مشتمل‌اند بر : جمیع موجودات به سبیلِ اجمال ؛ که آن را «عالم صغیر» می‌خوانند . وشاید که مراد از « قبضَتَین » « یدین » باشد[۳۹۳] که آن عبارت

۳۸۹ ـ ن : فی‌القبضته الاخری فیها آدم (عف) .

۳۹۰ ـ ق (س ۳۹ ـ ۶۷) والارض .

۳۹۱ ـ ق (س ۲ ـ ۳۱) وعلم .

۳۹۲ ـ ن : عالم کبری (ش ـ ك) .

۳۹۳ ـ ن : قبضتین روح وبدن باشد (ك) .

است ازصفتِ فاعلیّت وقابلیّت وعالَم یدِ قابله باشد؛ وآدم یدِ فاعله. چرا که: متصرّف درعالم آدم است؛ نه‌متصرّف درآدم، عالم است. وقوله: «وبَیَّنَ مَراتبهم فیه»، یعنی: روشن گردانید مراتبِ فرزندانِ آدم[را] درآدم ـ که مشتمل بود برهمهٔ ایشان ـ یادرجهٔ هرنبیّ وولیّ پیدا گردانید دروی. «تِلكَ الرُّسُلُ فَضّلنا بَعضهُم علی بَعضٍ[۳۹۴]» بیانِ مراتبِ ایشان؛ بلکه درجه ومرتبهٔ هریك بریکی ازآحادِ اولاد، هم، درآدم پیدا کرد؛ «هل یستوی‌الّذینَ یعلمونَ والّذین لایعلمونُ[۳۹۵]» نشانِ آن؛ ومؤیّدِ ظهور ومراتبِ اولاد، درآدم حدیث: «إنّ الله مسح بیده ظهر آدم وأخرج بنیه مثلَ الذرّ... الحدیث إلی آخره[۳۹۶]».

«ولمّا أطلَعَنَی اللهُ[۳۹۷] في سِرّی‌عَلی ما أودَعَ في هذاالامامِ الوالدِ الاکبر، جَعَلتُ فيِ‌هذا الکتابِ منهُ ماحَدَّلي لا ماوَقَعتُ علیه، فانَّ ذلكَ لایَسَعُهُ[۳۹۸] کتابٌ وَلاالعالَمُ الموجودُ (الآن).

شیخ ـ قدّس سرّه ـ دراین عبارت به تصریح فرموده برآنکه: مراد از «انسان کامل» حقیقت «روح محمّدی» است ـ صلعم ـ: واورا «والداکبر» خوانده و«والد کبیر» آدم علیه‌السلام ابوالبشر است. وگفت که: چون حق ـ جلّ‌وعلا ـ مرامطّلع گردانید ازراه سرّ برآن کمالاتی که مودَع است دراین امام اطهر

۳۹۴ ـ ق (س ۲ ـ ۲۵۳) تلك.

۳۹۵ ـ ق (س ۳۹ ـ ۹) هل.

۳۹۶ ـ نسخهٔ دکتر عفیفی، در اینجا می‌نویسد: قال رضی الله عنه: ولما... ودر هیچیك ازنسخه‌های شرح رکن‌الدین وجود ندارد وظاهراً موردنیز ندارد زیرا «متن سخن» است ونقل قول روا نیست ـ م.

۳۹۷ ـ ن: الله سبحانه وتعالی (عف).

۳۹۸ ـ ن: مایسعه کتاب (ك).

[ووالدا کبر] ۳۹۹ که روحِ مطهّر محمّد است ـ صلعم ـ ، من نیز در این کتاب ، از آن اسرار مُودَعه درآوردم ؛ آن مقداری که حضرت رسالت یعنی : رسول ـ صلعم ـ مرا اجازت داد ؛ ومعیّن فرمود که : به‌اظهار رسانم ، نه‌همهٔ آن اسرار که من دروی دیده بودم ؛ که اگرهمهٔ آن افشا کنم ، ومکشوف گردانم ، درهیچ کتابی نگنجد ؛ واهلِ عالم تحمّلِ آن نتوانند کرد که ادراکِ حقایق علی‌ماهی علیه هیچکس راممکن نشد ؛ ومیسّر نگشت .

فمِمّا شَهِدْتُه مِمّا نُودِعُهُ في هذا الكتاب كَما حَدَّه لي رَسولُ الله صلعم : حِكمَةٌ الهيّةٌ في كلمةٍ آدميّةٍ ، وهُوَ هٰذا البابُ .

« حکمة » مبتدا است ؛ و « ممّا شهدته » خبروی ؛ وبروی مقدّم ، تخصیصاً للنّکرَة . و«من در « ممّا نودعه » بیان « ما » است ؛ یعنی : از جملهٔ آن چیزی که من دراین «مظهر جامع» مشاهده کردم وازآن چیزی که دراین کتاب ودیعه‌نهادم، این « حکمت الهیّه » بود در کلمهٔ آدمیّه ؛ که دراین بابِ اوّل ـ یعنی درفصّ اوّل ـ گفته شد . ووضع طبیعی به حسب اوّلیّت ، که لازم نشأه‌یِ انسانیّه است ، مقتضیِ این بود که : اوّل « کلمهٔ آدمیّه » بیان کند . ومناسبِ اوّلیّت به‌حسب نشأه‌یِ صوریّه، ختم کتاب به « کلمهٔ محمّدیه » کند ـ که ختمِ رسُل بود ـ تا درظاهر رعایتِ ترتیب کرده باشد ، اوّلیّت باآخریّت را .

وشاید که گوییم : اوّلیّت به‌مقتضایِ « اوّل ماخلق‌الله روحی » لازم کلمهٔ محمّدیّه بود امّادرعالم غیب ؛ ودرعالم شهادت اوّل ظهورِ وی بود درصورتِ آدم. ودرآخرِ دایره نبوّت هم او ۴۰۰ ظاهر گشت به‌معنی وصورت ، درهیأتِ محمّدیّه ؛ تا اول راباآخر ۴۰۱ پیوندد ، وآخر عینِ اول گردد . والله اعلم .

---

۳۹۹ ـ ن : دراین امام اظهر (ت) .

۴۰۰ ـ ن : نبوت هم به اوظاهر (ك) / نبوت اوهم ظاهر (ش) .

۴۰۱ ـ ن : تااول وآخر (ت) .

وبعد از کلمهٔ آدمیّه، اوّل کلمهٔ کاملیّه[۴۰۲] که به صورتِ کمال ظهور کرد، شیث نبی بود ـ ع ـ لاجرم گفت که:

ثمّ حکمة نفثیّةٌ في کلمةٍ شیثیّة ـ ثم حکمة سبّوحیّة في کلمة نوحیّه ـ ثم حکمة قدّوسیّةٌ في کلمة إدریسیّة ـ ثم حکمة مهیّمیّة[۴۰۳] في کلمة ابراهیمیّة ـ ثم حکمة حقّیّةٌ فی کلمة إسحقیّة ـ ثم حکمة علیّة فی کلمة إسمٰعیلیّة ـ ثم حکمة روحیّة فی کلمة یعقوبیّة ـ ثم حکمة نوریّة فی کلمة یوسفیّة ـ ثم حکمة أحدیّة فی کلمة هودیّة ـ ثم حکمة فاتحیّة، فی کلمة صالحیّة ـ ثم حکمةٌ قلبیّة فی کلمة شعیبیّة ـ ثم حکمة ملکیّة فی کلمة لوطیّة ـ ثمّ حکمةٌ قدریّة فی کلمة عزیریّة ـ ثمّ حکمة نبویّة فی کلمة عیسویّة ـ ثم حکمة رحمانیّة فی کلمة سلیمانیّة ـ ثمّ حکمة وجودیّة فی کلمة داودیّة ـ ثم حکمة نفسیّة فی کلمة یونسیّة ـ ثمّ حکمة غیبیّة فی کلمة أیّوبیّة ـ ثم حکمة جلالیّة فی کلمة یحیائیّة ـ ثم حکمة مالکیّة فی کلمة زکریّاویّة ـ ثم حکمة إیناسیّة في کلمة إلیاسیّة ـ ثمّ حکمة إحسانیّة فی کلمة لقمانیّة ـ ثمّ حکمة إمامیّة فی کلمة هارونیّة ـ ثمّ حکمة علویّة فی کلمة موسویّة ـ ثمّ حکمة صمدیّة فی کلمة خالدیّة ـ ثم حکمة فردیّة فی کلمة محمدیّة[۴۰۴].

مجموع این حکمتها بیست‌وهفت حکمت است که دربیست وهفت فصّ، بەدلِ بیست وهفت پیغمبر که هریکی‌عبارت از کلمه‌اند مُنزّل گردانیده، به‌عدد حروف بیست و هفت‌گانهٔ تهجّی، ازحرف ب [که اشاره به‌تعیّنِ اوّل است] تا به حرفِ ی [که آخر تعیّنات است] بی لام الف (لا) که او از مرکبّات

۴۰۲ ـ ن : کلمهٔ کامله (ك) .

۴۰۳ ـ ن : حکمة مهیمنیة .

۴۰۴ ـ فهرست این حکمتها وابواب درنسخه (ت) نیست .

حروف است نزداکثر علمای ِ علم حروف .

واگرخواهی که این بحث را [۴۰۵] به‌تفصیل بدانی [۴۰۶] در «**کنوز الرموز**» که این ضعیف درعلم حروف ِ [تهجّي] به‌پارسی نوشته‌است ؛ نظر کن[اگر بیابی]، که درآنجا یاد کرده باشم که : مجموع حروف تهجّی چنداست ؟ وهریکی دالّ بر چیست ؟ ومبدأ همه الف است ؛ وصورت ِ احدیّت دارد ، وبواقی حروف از او پیدا شده . واوّل تعیّنی وتقیّدی که یافت ، درصورت ِ « ب » یافت . وآن جلباب عقل اوّل ، یاروح اوّل، یاموجود اوّل، گشت .

وَفَصُّ کُلِّ حِکمَةٍ [الکلمة التی] نُسِبَتْ [۴۰۷] إلیها فَاقْتَصَرْتُ علیٰ ما ذَکَرتُهُ مِن هٰذهِ الحِکَمِ فی هذا الکتاب عَلیٰ حَدِّ ما ثَبَتَ فی أُمّ الکتابِ . فَامْتَثَلْتُ مارُسِمَ لِي ، ووَقَفتُ عندَما حُدَّلِي ، ولَوْ رُمتُ زیادةً علیٰ ذلك ما اسْتَطَعتُ فإنّ الحضرَةَ تَمنَعُ مِن ذلك والله الموفّقُ لاربَّ غیرُه.

یعنی : محلّ نقش هر حکمتی روح آن نبی‌ّاست که آن حکمت به کلمهٔ وی منسوب‌است ومن دراین کتاب اقتصار نمودم برذکر ِ آن‌مقداری که یاد کردم ازاین حکمتها ، به‌مقداری معیّن ، و کیفیّتی خاصّ ، که درام‌ّالکتاب - که آن حضرت علمیّه است - ثبت بود . وآنچه مرا معیّن فرمودند ؛ واجازت دادند که : آن رایاد کنم ، آن قدر را امتثال نمودم ؛ وبه‌ظهور رسانیدم؛ وزیادت ونقصان نکردم . واگرخواستمی که زیادت کنم برایراد قدرمعیّن که درآن مأذون بودم، نتوانستمی . واگرچه علم وادراک ِ من محیط برمعلومات ِ نامتناهیه واسرار الهیّه شده[آنچه دراین نشأه‌ی آدمیّه مودعه است] ولیکن بنده [را] بی‌اذن « سیّد »

۴۰۵ ـ ن این علم را (ك) .

۴۰۶ ـ ن : تفصیل بدانی (ت) .

۴۰۷ ـ ن : التی تنسب (عف) .

تصرّف درخز این نیست . و کُمّل باید که حرکات وسکنات وافعال واقوال واحوال ایشان به‌مقتضای امرِ حق باشد .

واگر شیخ ـ قدّس سرّه ـ دراین‌مقام ازخودچیزی زیادت کردی ، واگرچه دانسته بودی که آن درآدمی هست ، شایستی که غیرت الهیّه اورا نگذاشتی . از این جهت می‌گوید که : « فإنّ الحضرة تمنع عن ذلك » . وجایی که نبیّ را این خطاب می‌رسد که : « وما عَلَيكَ إلاّ البَلاغ[۴۰۸] » « إن أنت إلاّ نَذیر[۴۰۹] » ، چه جایِ آن است که : « ولیّ » به‌غیر مأمورٌ به قیام نماید ؛ واز خود تصرّف کند ؛ وچیزی برافزاید[۴۱۰] . بامحمّد ـ صلعم ـ ازاین‌سبب آن خطاب رفت که : « لَيس لَكَ مِنَ الأمر شَيء[۴۱۱] » ؛ تادیگران مؤدّب گردند ؛ واختیارِ خود از میانه بیرون کنند ؛ تا ازدایرهٔ عبدیّت بیرون نیفتند . واللهُ أعلَم وأحکم .

---

۴۰۸ ـ ق (ش ۱۳ ـ ۴۰) وماعلیك ـ درقرآن چنین است : فانما علیك البلاغ .
۴۰۹ ـ ق (س ۳۵ ـ ۲۳) ان انت .
۴۱۰ ـ ن : وازخود درتصرف افزاید بامحمد ـ ص ـ (ت ـ ش) .
۴۱۱ ـ ق (س ۳ ـ ۱۲۸) لیس .

(فص دوم)

[1] فصُّ حکمة نفثیة فی کلمة شیثیة

بدان: أیَّدَكَ اللهُ وَوَفَّقَكَ عَلَى المُدرِكِینَ [و] فوَّقك[2] که : شیخ ـ قُدِّس سرُّه ووالی برّه ـ دراین کتاب شریف وخطاب منیف نزد ذکر حکمتی مخصوصه به کلمتی مراعاتِ دو امر کرده است :

یکی تقدُّم وتأخُّرِ « وجود عینی خارجیِ » آن نبیّ به نسبت با نبیّ بعد از وی .

ویکی دیگر مناسبتِ « رتبتِ عینیّه » مقدّم باتالی. ومادر این [یك] فصّ هردو را به شما واضح بنمایيم . وباقی براین قیاس میکن .

امّاتقدّم وتأخر ،آنکه : شیث‌را پیش ازآدم ذکر نکرد ؛ چنانکه ادریس‌را پیش ازنوح یاد نکند ؛ که هریکی ازمقدّم بالذکر به وجودخارجی ، مقدّم بودند برمؤخّر بالذکر .

امّاتناسب درترکیب‌رتبت عینیه : چنانکه دیدی ، ودانستی که : فصِّ آدمی مشتمل بود برذکر حکمتهای جامعه‌ی احدیّهٔ مبدئیّهٔ مخصوصه به‌حضرت الهیّه که آن رتبهٔ « جمع الجمع » است ؛ و آن را مقام « جمعیّت الهیّه » می‌خوانند . چنانکه اگرازمقدّماتِ این کتاب ضبط کرده[3] باشی که : هرگاه که ما «حضرت»

---

۱ ــ نسخه دکتر عفیفی دراینجا « ومن ذلك » اضافه دارد .

۲ ــ ن : وفقك الله علی . . (ت) / و علی المدرکین مرقك که (ش) وعلی المدرکین فوقك(شی)ــ تصحیح صورتی که درمتن است بنا بنظر استاد منوچهرــ به تعلیقات رجوع شود .

۳ ــ ن : ضبط کردی (ت) .

گوییم ، مقامی ازمقامات ، ومحلّی از محال[*] که مناسبِ آن‌ذات وآن حال [است] خواهیم ؛ تا اگر استعمال آن در ذاتِ باری بود ـ تعالت عنِ المحل[*] ـ آن را « مَجلی‌ومرآت وقابل » گویی ـ مراعاةً لِآدابِ الشریعة ـ وآن حکم مبدئیّتِ جامعیّه ، به‌آدم ، کمال ظهور یافت . پس مقتضیِ سرَیان گشت . وآن جز به وجود[۴] ذاتی ومحض فیض وهبی به بثِّ نَفَسِ[۵] رحمانی ، در اعیان عیانی، صورت نمی‌بست . ومظهرِ اولای آن مواهب وأفیاض که انبعاث آن ازبحر جودِ ذات یافته[۶] بود وجود « شیث » بود ـ ع ـ ؛ که اوّل انسانی که علوم الهیّةٌ نفثیةٌ[۷] لدنیّةٌ عاریه ازعار کسبیّه از وی ظاهر شد [مثل علوم روحانیات وتسخیرات وتصریفات و خواص اسماء وحروف [و] کلمات] شیث بود ـ ع ـ .

وهمچنین این مناسبت بیانی درفص[*] نوحی که تنزیه مخصوص است به وی ، وتالیِ مرتبهٔ نفثیّه است ، از آنجهت که : « تعیّنِ اوّل » حُکم ، حُکمِ جمعیّت الهیّه بود . «وتعیّنِ دوم » حُکم، حُکمِ اسمائیّه است . « وتعیّنِ سوّم » مرتبهٔ[۸] نسبت ثبوتیه مر اسماء الوهیّه خواهد بود ؛ که تنزیه و تقدیس[۹] عبارت از آن باشد . وبراین قیاس در جمیع کلمات ، ارتباط و مناسبت[۱۰] است لاحق را به سابق ؛ چنانکه سابق را با لاحق . وصاحبِ نظرِ ذهن[۱۱] ، در هریکی ، مناسبات مشاهده

۴ ـ ن : جز به جود ذاتی (ت) .

۵ ـ ن : به نفث نفس رحمانی (ت) .

۶ ـ ن : آن بحر جود چو ذات یافته بود (ك) .

۷ ـ ن : الهیه وهبیه لدنیه (ش ـ ت) .

۸ ـ ن : مرتبه نسبیت (ك) .

۹ ـ ن : تقدیس وتسبیح عبارت (ت) .

۱۰ ـ ن : ارتباط ومناسبات (ك ـ ش) .

۱۱ ـ درهمه نسخه ها چنین است .

کند؛ چنانکه دراین فص به‌تو نمودم که : اول ـ حکم جمع بود . دوم ـ مرتبهٔ وهب. وسوم ـ عالم تنزیه به‌اثبات صفات کمالات ایجابیّه . وچهارم ـ به نفی نقایص سلبیّه از جناب الهیّه .

واین ضعیف درهر فصّی به‌جای خود مناسب گوید به أقصر عبارت وأوجز اشارت . إن شاء الله العزیز .

وازآن جمله اینکه: بدانی که: «نفث» ازروی لغت، ارسال نفَس است به‌آسانی، واخراج آن از مخرج حرف «ثاء»[۱۲] ونفخ، عبارت از آن است وبطریق مجاز و[استعارت[۱۳]] درمعنی «القاء» استعمال کنند .

وشیث درلغت‌عبرانی معنی وی «هبة الله» است وچون آدم ـ ع ـ از مفارقت هابیل متألم شد ، از حضرت وهّابی حق موهبتی طلبید که تسکین توجّع فقدان هابیل را به آن حاصل آید[۱۴] . حق ـ عزّ اسمه ـ شیث را ـ ع ـ از محض وَهب، اورا عطا فرمود ؛ واو را مَظهر مُفصّل آنچه درآدم مجمل بود، گردانید. لاجرم مبدئیّت[۱۵] وموجدیت [که نتیجهٔ وهّابی وجوادی بود] در وی بظهور آمد . و چون شیث ـ ع ـ مظهر تجلّی جودی بود ، هرچه اورا حاصل شد ، ازمحض عطا بود . ازاین سبب شیخ ـ قدّس سرّه ـ دراین فصّ ابتدا به بحث عطایاوتحقیق اقسام آن کرد ؛ وآن را تنزیل کرد به مواهبی که : ازحضرت جود حق تعالی به وی متواصل گشته به بثّ نَفَس رحمانی ، که «نفث» تعبیر از آن معنی است . واز اینجا باید که تعقّل این معنی کنی که : ارباب علوم روحانیّه ، واصحاب عزایم وافسون ونیرنجات حکمیه، واهل‌معارف واسماء وحروف ودعوات شرعیّه‌چرابعد از قراءت وتلفظ، واعمال مخصوصه، بهریك‌درمی‌دَمند درآن‌مقروءٌعلیه یامعمولٌ

۱۲ ــ ن : حرف «فاء» (ت) / حرف «ثاء» (ش) / نسخه (ك) مهم است .

۱۳ ــ ن : است‌که بطریق مجاز وعبارت درمعنی (ك) .

۱۴ ــ ن : هابیل اورا حاصل آید (ش) .

۱۵ ــ ن : لاجرم مبتدئیت وموجدیت (ك) .

فیه یاًمقصودٌ به، چنانکه ازاخبار رسول ـصلعمـ مشهور است که: دعوات خواندی ودر دَمیدی. ودر آثار، از صلحاء، دمیدن مأثور است. ویك نکته ازآن،این‌است که: باطن‌منطوی است برمعانیِ الفاظِ جاریه برلسان؛ وهرمعنیی(=هرمعنایی) از معانی منطوی برسرّی است ازاسرار الهی؛ وخواننده بثّ روحانیّهٔ آن اسماء میکند به بسط کردنِ آن در نفس، وارسالِ آن میکند صورةً؛ در آن چیز که متوّجه[۱۶] آن است.

واگر کیفیّتِ بثِ نَفَس‌رحمانی دریافته ای، دانستن این‌سرّ آسان باشد. واگر آن را در نیافته ای، دراین تأمّل کن. وبدان که: حقایقِ الهی ومعانی نامتناهی معقوله، درمظاهرمحسوسه، چگونه بظهور رسیده است.

اکنون پیش ازآنکه به ذکر[۱۷]عطایا مشغول شویم، باید دانستن علی‌طریق الاجمال، احوال شیث ـعـ را؛ تا چون در حکمتِ مخصوصه به وی شروع کنیم؛ مناسبات[۱۸] برتو ظاهر گشته باشد؛ وارتباط بینهما آسان گردد.

بدان که: ذکر شیث ـعـ درمنشور آسمانی [یعنی قرآنِ مُنزَل به نبیّ آخرالزّمان]نیست. ازاین‌جهت، ازآیات هیچ درقصّهٔ وی درنیاوردیم. امّامحقّق شده از کتب تواریخ کـه: شیث بن آدم ـ ع ـ به سی صحیفه که به آدم فرود آمد ـ عمل کرد بعد از انقضای ایّام حیاتِ آدم [صفّی] ـعـ چنانکه در امضای احکام واحیایِ مراسم شریعتِ آدم جهدِ بتمام وسعی بنظام کرد. ودرجمیع [اخلاق تشبه[۱۹]] به سیرت رضیّه وآثار مرضیّهٔ آدم کرد. آثار حروف وکلمات واسماء الهیّه «وعلّم‌آدم الاسماء کلّها[۲۰]» بردانایان[۲۱] زمان خویش عرض کرد. ودرانتظام

۱۶ ـ ن: که متوهم آن است.
۱۷ ـ ن: آنکه به ظهور عطایا (ك ـ ش).
۱۸ ـ ن: کنیم. هیأت برتو (ت).
۱۹ ـ ن: درجمیع نسبت به سیرت (ك) / درجمیع تشبث.. (ش).
۲۰ ـ ق (س ۲ ـ ۳۱) وعلم.
۲۱ ـ ن: بقدر وسع بردانایان (ت).

[امور دین پدر] ید بیضا نمود ، وتا مدّتِ حیاتش باقی بود ، از شراب معارف واسرار الهی شاربانِ مشارب تحقیق را ساقی بود. تا آنگاه که آفتاب حیاتش به مغربِ فنا متواری گشت ؛ وذکر مساعیِ او دراوراقِ آفاق بماند .

اکنون باز گردیم بـه حکمتی که بـه دل او مخصوص بود ابتدا بـه این سخن :

اِعْلَمْ أنَّ العطايا والمِنَحَ الظاهرةَ فِي الكَوْنِ علىٰ أيدِي العِبادِ وعَلىٰ غيرِ أيديهم علىٰ قِسْمَيْنِ : مِنها ما يكونُ عطايا ذاتيّةً وعطايا أسمائيّةً وتَتَميَّزُ عند أهلِ الأذواقِ .

میگوید : بدان که : مواهب[22] و عطایای حق ـ جلّ ذکره ـ که در عالمِ محسوس ظاهر است ، و به دستِ مظاهرِ آن از عباد کُمّل از نوعِ بشر و غیر بشر [از ارواح مَلك و عقول و نفوس و افلاك و املاك] متظاهر است بر دو قسم است :

یا منشأ آن ، ذات متعالیه[23] است ـ جلّت ایادیها ـ یعنی که مبدأ آن ذات است بیواسطه ای از وسایط .

یا منشأ آن اسماء است وصفات ذات ـ تعالت اسماؤُها وصفاتها .

واوّل را «ذاتیّه» خوانند؛ و«فیض اقدس» نیز گویند. مثالِ آن اینکه : حق ـ جلّ جلاله ـ ازمقام احدیّت جمع ذات، ازذاتِ خود، بذاتِ خود، فیضی فرستاد که اعیان واستعدادات، به آن، حاصل شدند ؛ قوله تعالی : «وما أمرنا إلاّ واحدةٌ كلمح بالبصر .»[24] بیان احدیّت ، عطایِ ذاتِ او.

---

۲۲ ـ ن : که موهبت وعطایای (ك) .

۲۳ ـ ن : ذات عالیه است (ت) .

۲۴ ـ ق (س ۵۴ ـ ۵۰) وما امرنا .

ودوم را «اسمائیـّه» گویند به‌آن معنی که : مبدأ آن عطا اسمی یا صفتی از اسماء وصفات حق باشد. ومثال آن اینکه: اسم «المنعم» یا «المنتقم» ازحضرت خویش نعمتی یا نقمتی به کسی که مستوجب آن باشد ، برساند . وتمیز میان هردو عطا (یعنی ذاتی واسمائی) اهل ذوق توانند کرد . ومراد از «اهل ذوق» آن طایفه اند که آنچه درمقام روح وقلب به ایشان متجلّی شده باشد ، آنرا به تصرّف نافذ خود، به‌مقام‌نفس، تنزّل‌توانند کرد ؛ وازآن‌درظاهر، محظوظ‌توانند شد ؛ چنانکه درباطن؛ یعنی که مکاشفات غیبیـّهٔ ایشان، معاینات‌حسـّیـّهٔ عینیـّهٔ ایشان شده باشد . نشان ایشان ازقرآن که : تعرف في وجوههم نضرة النّعیم [۲۵] .

كَما أنَّ مِنها ما يكونُ عَن سؤالٍ في مُعَيَّنٍ وَعَن سؤالِ غيرِ معيَّنٍ . ومِنها ما لا يكونُ عن سؤالٍ، سَواءٌ كانَتِ الأعطيَةُ ذاتيّةً أوْ أسمائيّةً .

انقسام عطایا به ذاتی و اسمایی از جهت فاعل ــ که آن الله است ــ مشبّـه گردانید به انقسام آن هم به دو قسم از جهت قابل ــ که آن عبد است ــ به این عبارت که :

از عطایا بعضی آن باشد که بنده آن‌را به‌زبان بخواهد درکاری معیـّن، مثلاً گوید : « اللّهمّ ارزقني علماً نافعاً » یا به زبان بخواهد [ولیکن] غیر معیـّن ؛ چنانکه گوید: «اللهم ارزقنی خیرَ الدّنیا والاخرة » وباشد که زبان خواست بنده [که‌آن را «زبان قال» گویند] درمیان درنیاید [۲۶] بل طلب وخواست بنده به‌زبان حال یا زبان استعداد باشد،خواه که عطایای ذاتیـّه باشد ، یامنح اسمائیـّه . و شیخ بجهت توضیح،امثله انواع ادعیه وطلب مذکور [۲۷] [به این عبارت] فرمود که :

فَالمُعَيَّنُ كَمَنْ يقول: ربِّ أعطِني كذا فيُعيِّنُ امراً ما لايَخْطُرُ له سِواه. وغَيرُ

۲۵ ــ ق (س ۸۳ ــ ۲۴) تعرف .

۲۶ ــ ن : درمیان نباشد (ك)

۲۷ ــ ن : طلبه مذکوره (ك) .

المعيّنِ كَمَن يقولُ أعطِنى ما (تَعلَمُ) فيه مَصلَحَتى ، مِن غيرِ تعيينٍ لِكلِّ جُزءٍ ذاتى[۲۸] مِن لطيفٍ او كثيف[۲۹] .

ودر بعضى از نسخه‌ها چنين است كه : « لكل جزء من ذاتى من لطيف او كثيف » .

وبر تقدير مذكور در متن معنى كلام اين باشد كه : « سؤال معيّن » مانند گفتن اينكه : « يارب ّ مرا فلان چيز بده » . وبا آن هيچ ديگر در خاطرش نگذرد .

نامعيّن چنانكه گويد : « يارب ! آنچه مصلحت من در آن است به من ده» واز بهر جزئى از ذات خود خواه : لطيف روحانى[۳۰] [چون عقل وروح وقلب] وخواه كثيف جسمانى [چون چشم وگوش وزبان] ؛ وهيچ معيّن نكند ؛ مثلاً نگويد : « اللّهم ارزقنى عقلاً درّاكاً وروحاً مروّحاً وقلباً منوّراً » در طلب روحانيّهٔ لطيفه از براى اجزاء لطيفه . وبگويد : «اللّهمّ اجعل لى فى قلبى نوراً وفي سمعى نوراً وفي بصرى نوراً » درطلب روحانيهٔ لطيفه از براى اجزاء جسمانيّهٔ كثيفه. يا بگويد : « اللّهم ارزقنى قلباً راضياً ولساناً شاكراً وعيناً باكياً وأذناً سامعاً » در طلبهٔ معنويّه وصوريّهٔ لطيفه وكثيفه از براى اجزاى باطنهٔ لطيفه وظاهرهٔ كثيفه .

وبتقدير آنكه درنسخه‌ها است معنى اين باشد كه : بى آنكه معيّن كند از بهر جزئى از ذات خود آرزويى لطيف [چون علوم ومعارف وارزاق روحانى] يا آرزويى كثيف [چون مال واولاد وارزاق جسمانى] مثلاً بگويد كه : « اللّهم

۲۸ ــ ن : جزء من ذاتى (عف) .

۲۹ ــ ن : لطيف وكثيف (عف) .

۳۰ ــ در اينجا نسخه (ك) مثالها را پهلوى يكديگر آورده ، ومبهم نوشته است . ومانوشته (ش ــ ت) راملاك قرار داديم .

ارزقنی علماً نافعاً وعملاً متقبّلاً وارزقنی ولداً صالحاً ومالاً حلالاً ورزقاً طیّباً ».

والسّائلونَ صِنفانِ : صِنفٌ بَعَثَهُ علیَ السؤالِ الاْستعجالُ الطبیعیّ«فانَّ الانسانَ خُلِقَ عجولاً»[۳۱] . والصِنفُ الاخرُ بَعَثَهُ عَلیَ السؤالِ لمٰا عَلِمَ أنَّ ثَمَّ اُموراً عندالله قد سَبَقَ العلمُ بِأنَّها لاتُنٰالُ إلاّ بعدَ سُؤالٍ[۳۲] ، فیقولُ : لَعلَّ[۳۳] ماذسألهُ فیه سبحانَهُ یکونُ مِن هذا القبیل ؛

قوله : «لمّاعلم» اگر بهفتح لام خوانی وتضعیف میم، قوله : «بعثه» جواب وی باشد مقدّم بروی ؛ ودراین تقدیر باشد که : والصنف الاخر لمّا علِم [انّ] ثمّةَ اموراً عندالله قدسبق العلم بأنّها لاتُنال الاّ بعدَ سؤالٍ بعثه علمُه علیه.

واگر بهکسرِ لام وتخفیف میم خواند تعلیل راباشد. تقدیر کلام این باشد که : والصنف الاخر بعثه علی السّؤال علمه بکونه عَلِم انّ ثمّةَ اموراً عندالله لا تُنال بها إلاّ بعدَ سؤالٍ.

وحاصل سخن این است که : خواهندگان به زبان قال ازمالکِ ذی‌الجلال دوگروه‌اند :

گروهی استعجال طبیعی که بحکم « خُلِقَ الانسان عجولا[۳۴] » درایشان مرکوز است، باعث گردد ایشان را، تاازحق‌تعالی چیزی بطلبند ؛ وملتَمسِ خود بخواهند ؛ وحال‌آنکه هنوزوقتِ رسیدنِ آن مطلوب بهایشان، نرسیده‌است. وآن خواهنده از سرّ « الأمور مرهونة بِأوقاتِها » غافل ؛ وسؤالِ او پیش از وقت، بی‌حاصل.

---

۳۱ ـ ق (س ۱۷ ـ ۱۱) فان ـ درقرآن چنین است : وکان الانسان عجولا.

۳۲ ـ ن : بعد السؤال (عف).

۳۳ ـ ن : فلعل ما (عف).

۳۴ ـ ق (س ۲۱ ـ ۳۷) خلق ـ در قرآن چنین است : خلق الانسان من عجل.

وگروهی دیگر : چون بدانسته‌اند که : در دفاین خزاین حق ، ایشان را ذخیره وروزی هست که رسیدن آن به ایشان ، متوقّف است به خواست ایشان ؛ باآنکه بدانسته‌اند که : درخزاین حق ازبرای طایفه‌ای چیزی مُدخّر است که بی‌خواست، به‌ظهور نخواهد رسید ، این علم باعث ایشان میگردد به سؤال وطلب ؛ که اگر ایشان مستحقّ آن باشند ، یاآن ، از آن قبیل باشد ، ایشان دَرِ طلب گشاده باشند؛ تامطلوب ازدر درآید . پس چنین سائل را «سائل احتیاطی» خوانند وچنان سؤال را « **سؤال احتیاط** » . چنانکه میگوید :

فَسُؤالُهُ احْتیاطٌ لِمٰا هو الأمر علیه مِن الإمکانِ : وَ هو لایَعْلَمُ ما فی عِلْمِاللّه ولا ما یُعْطیه اسْتعدادُهُ فی القبولِ ، لأنَّهُ مِن أغمض المعلوماتِ، الوقوف فی کلِّ زمانٍ فَرْدٍ علیٰ اسْتِعداد الشَّخصِ فی ذٰلكَ الزَّمانِ ولولا مٰا أعطاهُ الإستعدادُ السؤالَ مٰا سَأَلَ .

قوله « **هو لا یعلم** » عاید به « سائل » است . وضمیر در « لأنه » شأن را است و«استعداد» فاعل «اعطاء» است . وضمیر متصّل به‌وی، مفعول اوّل وی . و«السوال» مفعول دوّم وی . وازآن سبب این‌چنین سؤال مسمّی به « احتیاطی » شده که : در مکانِ امکان افتاده ؛ وطرفی‌ِ الوجود والعدم او را مساوی است . اگر در علم الله مسؤلاو ، ازآن قبیل باشد که : وصول آن به سائل ، موقوف سؤال است، واگر او را استعداد قبول آن داده باشند ، موجود گردد ؛ والاّ فلا . وحال آنکه دانستن‌ما في علم الله ووقوف درهر زمانی معیّن‌به استعداد شخص درآن زمان مر قبول چیزی مشکل‌ترین چیزی است از معلوماتِ اهل کشف . از بهر آنکه : شخص تابه‌مرتبهٔ آن نرسد که مطّلع گردد برکُتُبی که آن نسخهٔ علم‌الله است [چون «عقل‌اول» که « لوح المحفوظ » نام مرتبهٔ « نقوش ماني علم الله » است بروی ؛ وچون « نفس کلّی » که « کتاب مبین » عبارت‌ازاوست؛ وچون « نفس منطبعه» که آن را «لوح» یا « کتاب محو واثبات » خوانند] به این معانی وقوف نیابد . لاجرم از اغمض

معلومات اهل کشف باشد. وشیخ ـ قدّس سرّه ـ که به مرتبهٔ کاملهٔ این اطّلاع [رسیده] بود[35]، به رمز تنبیه میکند سالکان این مسالك را که: باری به قرینهٔ سؤال بدانند که: سائل را استعداد آن مطلوب هست. که اگر نه استعداد، باعث سائل گشتی به سؤال، هرگز سؤال ازوی به‌صدور وظهور نرسیدی. پیر طریقت **عبدالله انصاری** ـ قدّس روحه ـ در کلمات مسجّعهٔ خود فرموده است که: «اگر نخواستی داد، ندادی خواست».

فغايةُ أهلِ الحضورِ الّذينَ لايَعْلَمون مثلَ هذا أن يَعْلَمُوهُ في الزّمانِ الّذي يكونونَ فيه، فإنّهم لِحضورِهم يعلمونَ ماأعطاهم الحقُّ في ذلك الزّمان، وأنّهم ما قَبِلوهُ إلاّ بالإستعدادِ، وهم صِنفانِ: صِنفٌ يعلمون مِن قبولِهم إستعدادهم، وصِنفٌ يَعلمونَ مِن استعدادِهم مايقبَلُونَه. هذا أتمُّ مايكون في معرفةِ الإستعدادِ في هذا الصّنف.

معنی این سخنان درغایت وضوح است؛ به بسط، حاجت نیست. امّا بجهت آنکه تا خرمِ قاعدهٔ التزام‌لازم‌نگردد. بگوییم که **مقصود و مفهوم**، **این است** که: طایفه‌ای از اهل حضور [را] [که نمی‌دانند[36] که: درهروقتی وزمانی استعداد ایشان مقتضی چیست؛ تاسؤال برمنوال استعداد کنند] غایت، آن باشد که: چون ازاهل‌حضوراند درهروقتی ازاوقات، وزمانی ازازمنه، مصروف‌مراقبت بجهت دانستن استعداد خود هر امری را ازامور کردند، آن معنی برایشان مکشوف گردد که: حق تعالی درآن زمان ایشان راچه عطا فرموده است؟ واین را «استعداد جزئی» گویند، درزمانی معیّن، ازبهر امری معیّن. ودانند که: قابل آن چیز نگشتند، الاّ به‌آن استعداد جزئی درآن زمان.

۳۵ ـ ن: اطلاع یافته بود (ك)

۳۶ ـ ن: طایفه‌ای که اهل حضورند نمی‌دانند که (ت)

واهل‌حضور دو گروه‌اند : طایفه‌ای ، ازقبول خود وآنچه قابل آن گشته‌اند بدانند که : استعداد ایشان درازل ، چه بوده ؟ واین از آن طایفه‌اند که ازاثر به مؤثّر سفر کنند .

وطایفهٔ دیگر ، ازاستعداد خود بدانند : آنچه قابلِ آن خواهند بود ؛ وبه ایشان خواهد رسید . واین طایفه از آن قبیل‌اند که : ازمؤثر سویِ اثر آیند . واین گروهِ آخرین که از استعدادِ خود بدانند که : چه چیزرا قابل‌اند ، اتمّ واکمل واجلّ وافضل‌اند ازگروه‌اوّل . چراکه : چنین کس‌را تادومعرفت حاصل نگردد ، به‌این مقام واصل نشود : یکی‌آنکه معرفت عین ثابتهٔ خود حاصل کند . ودوم آنکه‌احوال خود درهرزمانی بداند ، وچنین‌کامل، به‌تکمیل غیرمشغول تواند شد ؛ که اعیان غیر واحوال غیر نیز هم مطالعه تواند کرد . که : « فی کتاب مَرقوم یشهدهُ المقرَّبون [۳۷] » .

وَمن هٰذا الصّنفِ منْ یَسْألُ لا لِلاستعجالِ ولا للامکانِ ، وإنّما یَسْألُ امْتِثالاً لِأمرِاللهِ فی‌قولهِ تعالی : « أدْعُونی أستجبْ لکم » [۳۸] . فهُوَ العبدُ المَحضُ ؛ ولیسَ لِهذَا الدّاعی هِمّةٌ متعلِّقَةٌ فیما سأل فیهِ مِن مُعیَّن ، وإنّما هِمّتُهُ فی امْتثالِ أوامر سَیِّده . فاذَا اقْتَضیَ الْحالُ السُّؤالَ سَأل عَبُودیّةً . وإذَا اقْتَضیَ التّفویضَ والسُّکوتَ سَکتَ .

وازاین گروه، آخرین کس باشد که خواستِ او نه ازجهتِ استعجال باشد، [۳۹] [چنانکه طایفهٔ اوّل بودند از خواهندگان] ونه از جهت امکان باشد [چنانکه

---

۳۷ ـ ق (س ۸۳ ـ ۲۸) فی‌کتاب ـ درقرآن چنین است : کتاب مرقوم

۳۸ ـ ق (س ۴۰ ـ ۶۰) ادعونی

۳۹ ـ نسخهٔ (ك) دراینجاهم دومورد راباهم جمع کرده وابهامی درفهم‌معنی راموجب میشود ، ماطبق دونسخه (ش ـ ت) آنرا جابجاکردیم

طایفهٔ دوم بودند ازخواهندگان] بلکه خواست او ، وسؤال ودعا وعرض حال او به حضرت ذوالجلال ،از جهت عبودیّت وامتثال فرمان باشد ؛ که این بنده دانست که : حق ـ عزّ اسمُهُ ـ امرفرمود عموم خلایق را به آنکه : « مرا بخوانید وازمن بخواهید که من اجابت کنندهٔ دعا ام ؛ ووهّاب بسیار عطا ام . « أُدعونی أستجب لکم » [۴۰] .

پس ازجهت آنکه تاامرآمر حقیقی را :

کمری برمیان جان بندد [۴۱] پس زبان را به خواست بگشاید
جان ، کمروار برمیان بندد [۴۲] تا رخ امتثال بنماید

این چنین بندهٔ خواهنده ، بندهٔ محض تمام دربندگی باشد ، که فارغ از حظوظ خود است ؛ وبه حضور خود دایماً میداند که : بحسب استعداد او، از حق تعالی به وی، چه فایض گردد ؟ ودر آنچه می‌طلبد دردعا، ازمعیّن ونامعیّن ، اورا همّتی‌متعلّق ، وزبانی‌متملّق نباشد . اگرحال،تقاضای سؤال‌میکند بهزبان میخواند، ومیخواهد . واگرحال ، تقاضای تفویض میکند و سکوت ، کار به حق میگذارد ؛ وخاموش میشود . وحقّاً که هرچند بنده به حق عارف‌تر، ودرمقام توحید کاملتر، احوال وی در دعا وتفویض وسکوت بود . چرا که : وی را از اغراض دنیویّه واطماع اُخرویّه نمانده‌است . ونظر او دایماً باحق‌باشد درمقام‌وحدت ؛ ودرمظاهر کثیره جمعاً وتفصیلاً . وازاینجا گفت آن که گفت : المراد لدیَ المرید ترك المراد والاختیار عندالأخیار [۴۳] ترك الاختیار .

فَقَدِابتُلِیَ أیّوبُ علیه‌السّلام وَغیرُهُ وما سألوا رفعَ مَا ابتَلاهُمُ‌اللهُ [تعالی]

۴۰ ــ ق (س ۴۰ ــ ۶۰) ادعونی

۴۱ ــ جان دارد (ش ــ ت)

۴۲ ــ ن : برمیان دارد ــ تارخ بنماید (ش ــ ت)

۴۳ ــ ن : عندالاختیار (ت)

بهِ ، ثُمَّ اقْتضَی لَهُم الحالُ في زَمانٍ اخَرَ أنْ يَسألُوا رَفعَ ذلكَ فسألوا[۴۴] فرَفَعهُ‌اللهُ عَنهُم .

بیان واردات ِخواطر ِدعا کنندگان واختلافات ِ حالات خواهندگان میکند ومیگوید که : از جملهٔ آنان که دعا بحسب تقاضای ِ حال کردند ، وترك آن هم بموجب دواعی ِ احوال کردند ، **ایوب** پیغمبر بود علیه‌السلام وامثال ِ وی از کاملان ؛ که مبتلا به بلا شده‌اند . وحال ِ ایشان مقتضی ِ آن نبود که ازحق تعالی دفع ِ آن بلا ورفع ِ آن ابتلا طلبند . بلکه تسلیم بلا بوده‌اند . چنانکه منقول است که : کرم دروجود مبارك ِ **ایوب** علیه‌السلام افتاده بود . واگر کرمی‌از وجود ِ وی برزمین افتادی ، آن را برداشتی ، وباز جایگاه مجروح خود نهادی . ووقتی دیگر حال ، تقاضای آن کرد که از حضرت حق درخواست کند ؛ تاآن بلا ازوی دفع کند ؛ وآن‌مرض ازوی‌بردارد ؛گفت : «رَبِّ إنّي مَسَّنيَ الضُرُّ»[۴۵]. زبان بگشاد؛ وبه‌اسم أرحم‌الراحمین اورا بخواند ؛ تادعای وی اجابت فرمود ، وهمچنین بسی از اولیاء که مبتلا به بلا بوده‌اند وتا وقت ِ ایشان وحالی که درآن بودند ، مقتضی دعا نگشت ، زبان به دعا نگشودند . بیت :

درد پنهان بتو گویم که خداوند کریمی
یا نگویم که توخود واقف ِ آسرار ِ ضمیری

حکایت حال این دوطایفه است .

والتَّعجيلُ بِالمَسؤُلِ فيهِ وَالإِبطاءَ ، لِلقَدَرِ المعيَّن لَهُ عندَاللهِ . وإذا[۴۶] وافَقَ السؤالُ الوقتَ أسرَعَ بِالإِجابَةِ .

---

۴۴ ـ ن : ذلك فرفعه (عف)

۴۵ ـ ق (س ۲۱ ـ ۸۳) رب ـ درقرآن چنین است : نادی ربه انی مسنیَ الضر

۴۶ ـ ن : فاذا وافق (عف)

قوله : «والتعجیل» مرفوع است به ابتدائیّت . وقوله : «للقدر المعیّن» مرفوع المحلّ به خبریّت وی . واین کلام جواب است ازسؤالی مقدّر ؛ گویا که سائلی پرسیده که: چون بندهٔ خواهنده، حاجتی خواست ازخداوندِ دهنده، چگونه است؟ وحکمت چیست ؟ که آن حاجت ومطلوبِ وی، بعضی چنان می‌افتد که زود محصّل میگردد ؟ وبعضی ، خود دردنیا محصّل نمی‌شود ؟ وبعضی دربر آمدن آن تأخیری می‌افتد ، ومعجّل نمی‌شود؟ .

جواب گفته که : این امر ، مربوط به امری دیگر است .

واین سرّ مقدّر متعلّق قَدَر [۴۷] است
بیرون ز کفایت تو کاری دگر است

وآن چنان است که : برآمدِ هرکاری وحاصل گشتن هر مرادی در علم‌الله وقتی معیّن‌وزمانی‌مبیّن دارد ؛ که تاآن وقتِ‌مقدّر نرسد، طالب به مطلوب،وسائل به‌مسؤل، نرسد؛ پس اگر مطلوبِ طالبی ومرادِ سائلی بزودی برآید ، بدان که : طلبش موافقِ آن وقتِ مقدّرِ معیّن بوده‌است . واگردرآن تأخیر افتد، موقوفِ آن وقت است .

فرشته‌ای است بر این بام لاجورد اندود
که پیشِ آرزوی سائلان [۴۸] کند دیوار

واین فرشته عبارت از « وقتِ نیامده» است .

وإذا تأخّرَ الوقتَ إمّا في الدّنيا وإمّا في الآخرةِ ، تأخّرَتِ الإجابةُ : أيِ المسؤلُ فيهِ لاَ الإِجابةُ الّتي هِيَ لبّيكَ مِنَ اللهِ فَافْهَمْ [۴۹] .

---

۴۷ ــ ن : متعلق به‌قدر است (درهمهٔ نسخه‌ها) ــ چون وزن شعراشکال داشت « به » حذف گردید .

۴۸ ــ ن : آرزوی عاشقان کند (ش ــ ت) .

۴۹ ــ ن : فافهم هذا (عف) .

وآن حاجتی که در برآمدنِ آن تأخیر است ، یادنیوی باشد ، یا اُخروی اگردنیوی‌است ؛ هرآینه‌آن خواهنده ازدنیا نرود ، تاآن مراد وی، به‌وی رسد[۵۰] هرچند درآن تأخیر باشد .

واگر اُخروی است : ازمغفرت ودرجات وجنّات وانوار ومعارف وحقایق، پس آنچه حصولِ آن در حیاتِ دنیویّه ممکن بود ، خود دردنیا به آن عطیّه مشرّف گردد ، به‌وقتِ معیّنِ مقدّر .

واگراخروی محض است ، درآخرت به‌آن برسد .

پس **حاصل کلام** ، این باشد که : دراجابت دعا که آن لبیكُ من الله است تأخیر نیست . واین فرق دانستنی است که : اجابت دیگر است ؛ وحاصل شدنِ مطلوب ، دیگر . وتحقیق این معنی ازاین حدیث باید کرد که : رسول ــ صلعم ــ فرموده است که : « چون بندهٔ خواهنده ، دست به دعا بردارد ؛ وزبان به طلب بگشاید ؛ ودردعا گوید : « یاربّ .» ، حق ــ عزّوعلا ــ بی‌تأخیری می‌فرماید که: « لبیك یاعبدی » .

ومعنی «لبّیك ازحق» ، اجابت کردن است؛ ودادنِ عطا. لیکن ظاهرشدنِ آن ، موقوفِ وقت است ، وزمانِ ظهور ؛ وتاحق ــ جلّ جلاله ــ را خواستِ آن نبوده باشد که چیزی به بنده دهد ، دردلِ وی داعیهٔ طلب آن پیدا نکند .

واین جمله که گفته شد ، مفهوم این لفظ است که : شیخ ــ قدّس سره ــ فرموده : «لا الاِجابة الّتی هی‌لبّیك من‌الله فافهم» . ونصّ «اجیب دَعوة الدّاعِ إذا دَعانِ[۵۱] » عبارت از « لبّیكَ من الله » . وشاید که چنین گوییم که : اجابت[۵۲] دونوع است :

۵۰ ــ ن : به وی نرسد (ش) .

۵۱ ــ ق (س ۲ ــ ۱۸۶) أجیب .

۵۲ ــ ن : که اشارت دونوع (ت) .

یکی : لبّیک مِن الله . وآن درمقابل گفتنِ « یاربِّ » بُود .
ویکی برآمدن حاجت ؛ که درعرف « اجابت » آنرا گویند .
اوّل ، واجب الوقوع است بمقتضایِ حدیث مذکور ؛ وفایده آن دهد که : برآمدِ مراد عاجلاً وآجلاً مصدّقِ اوشود .

وثانی ممکن الوقوع است ، اگر مُجیب بهلبّیک ، مصلحت بنده درآن داند؛ وبیند ؛ والاّ ممتنع الوقوع است وعین اجابت است ؛ که در رسانیدنِ آن به وی عینِ مضرّت است مر بنده را [53] وبنده نمی‌داند .

خوش باش گرت نیست که بی‌مصلحتی نیست
زیرا که تو در مصلحت خویش ندانی [54]

وأمّا القسمُ الثّاني وهوَ قولُنا : « وَمِنها ما لایکونُ عَن سؤال » [فالّذی لایکونُ عَن سؤالٍ] فإنّما أُریدَ بالسّؤالِ التّلفّظ به ، فإنّهُ في نفسِ الأمر لابُدَّ مِن سؤالٍ إمّا باللّفظِ أوْ بِالحالِ أوْ بالإستعدادِ .

خواست تاجهتِ توضیح کلامِ سابق مافي الواقع فيالحقیقه ، مؤکّد گرداند به کلام لاحق ؛ وآن چنان بود که ازپیش گفته است که : قسم‌دوم ازاقسام أعطیات ازجانب فاعل وقابل [که حقّ است وعبد] این‌قسم است که : بی‌واسطه خواستِ بنده باشد از حق ؛ میگوید که : مراد ما از عدمِ خواست ، خواستِ زبانی است وبس ؛ نه مطلقِ خواست . که في نفس الأمر سنّت[55] الهیّه بر آن رفته است که: قابل را ازخواست،چاره‌نیست؛ یابه زبانِ قال،یا بزبان حال ، یابزبانِ استعداد ؛ که آن نزدِ عارف ، افصح است اززبانِ حال وقال .

۵۳ ــ ن : به وی عین مضرت اوست وبنده نمیداند (ش) .
۵۴ ــ دردو نسخهٔ (ش ــ ت) بهاین صورت‌است : « درویش‌تودر مصلحت خویش چه دانی ؟ ــ خوش باش گرت نیست ، که بی مصلحتی نیست » .
۵۵ ــ ن : الامر است وحکم الهیه (ش) .

پس دراین قسم دوم که گفتیم ، سؤال درمیانه نباشد ، مراد از آن سؤال قال است ؛ وبی‌طلبِ سؤالِ حال واستعداد ، رسیدن به مقصود ، محال است واگر بر سؤالِ حال مثالی طلبی ، درشاهد گوییم : مانندِ ایستادنِ فقیر برابر غنیّ ، ازبرای آن چیزی که اورا است ازمتاع دنیوی . یامانندِ حاضرشدنِ گربهٔ خموش برسرِ سفره‌ای . بلکه آنچه لسانِ حال خواهد ، لسانِ قال نتواند خواست .

در اخبار منقول است که : درویشی به توکّل قدم درراه بادیه بی‌زاد[۵۶] وراحله بنهاد . ودر رفتن وآمدن از کسی هیچ نطلبید . وحال آن بود که : در این سفر خرقهٔ هزار میخی پوشیده بود . دروقتِ مراجعت به‌خدمت سلطانِ سالکان راهِ تجرید **شیخ ابویزید** رسید ؛ وحالِ توکّل خود به‌حضرت شیخ عرضه کرد شیخ ـ قدّس‌سرّه ـ فرمود که : درویش ! درطریق ماتوکّل ازصاحب چنین‌خرقه درست نیاید . ازبهرآنکه : تویك زبان از سؤال درکام کشیده ، امّا خرقهٔ توهزار زبانِ خواست بر گشاده است . ولَسانُ الحال أفصح من لسانِ القال .

واگر از این روشن‌تر طلبی ، درخود نگر في حالَتی الجوعِ والعَطَشِ ، که : حالتِ جوع خواهندهٔ شَبَع است . وحالتِ عطش خواهانِ ریّ .

واگر برسؤالِ استعداد[۵۷] مثالی جویی ، گوییم که : درسؤالاتِ اسماء الهی تأمّل کن ؛ که الخالق والرّازق واللّطیف والقهار وغیره ، هریکی به‌زبانِ استعداد خود مر آن چیزی راکه مقتضیاتِ ایشان است از حق تعالی درخواست میکنند که : « کمالاتی که مارا داده‌ای ، ازبطون به‌ظهور رسان » . خالق می‌طلبد که : « مخلوقی پیدا کن » ورازق میگوید : « مرزوق به من رسان ، تا کمالِ من که آن خالقیّت ورازقیّت است دروی بظهور رسد » .

۵۶ ــ ن : در راه بادیهٔ کعبه بی‌زاد (ش) .

۵۷ ــ ن : فی حالت الجوع والعطش (ش ــ ت).

ن : برسؤال استعدادات مثالی جوئی (ك ــ ت) .

وهمچنانکه سؤالاتِ اعیان ثابته ازحق ـ جلّ جلاله ـ که : «مارا به‌وجودات خارجیّه پیدا کن ؛ تا کمالاتی که بی‌واسطه مارا عطافرموده‌ای ظاهر گردد » که اگرنه سؤالات‌حال واستعدادات باشد ؛ هیچ موجودی به‌وجود خارجی ظهورنکند چه : حضرتِ حق ـ تعالت ذاته ـ بذاته غنیّ است ازعالم وعالمیان ، که : «کُلَّ یَوم هُوَ فی شَأنٍ» [58] ازشأنِ طلبِ اسماء واعیان میدهد نشان [59]

وسؤالی دیگر هست که آن را « سؤالِ مرتبه » گویند ؛ مثلِ آنکه نبوت یاولایت ازحق ، طلب میکند که : مرا آن محلّی که قیام من به‌آن باشد ، ودوام من به آن بُوَد ، بده . وگمانِ این ضعیف آن است که : آن ، داخل است در [تحتِ سؤال] [60] استعداداتِ اسمائیّه . امّا درولایت،خواهان‌آن اسم «الوَلی» باشد. ودرنبوّت همان باشد مَعَ صِفَةٍ اُخری : که آن به محلّ معیّن متعلّق است ؛ وآن ، ظاهر ولایت است والله اعلم .

كما انّهُ لا يَصِحُّ حَمْدٌ مطلقٌ قطُّ إلاّ في اللّفظ ، وأمّا في المعنى فلا بُدَّ أنْ يُقَيِّدَهُ الحالُ . فالّذي يَبعثُكَ على حَمدِ اللهِ هُوَ المُقَيِّدُ لكَ بِاسْمِ فِعلٍ أوْ بِاسْمِ تنزيهٍ .

آنچه شارحان گفته‌اند درمعنی قوله : « کما أنه لایصح حمد مطلق قط الاّ فی‌اللّفظ » این است که : سؤال باللّفظ فقط [61] واقع نیست . همچنانکه حمدِ مطلق باللّفظ فقط ، واقع نیست ؛ از بهر آنکه : آن مقیّد است به‌حال واستعدادِ سائل ؛ واین مقیّد است به حال واستعداد حامد ؛ یعنی مایقتضی الحال والاستعداد است ، که باعث میگردد زبان‌را به سؤال وحمدِ لفظی . وبنابراین سؤال وحمدمطلق لفظ را

۵۸ ـ ق (س ۵۵ ـ ۲۹) کل یوم .

۵۹ ـ ن : اعیان دان نشان (ت) .

۶۰ ـ ن : درتحت سؤالات استعدادات (ش) .

۶۱ ـ ن : سؤال مطلق باللفظ فقط (ت) .

هیچ اعتباری نباشد ؛ وهمانا از این سبب است که : درسؤال لفظ ، عدم اجابت[۶۲] یاتأخیر دراجابت بیشتر واقع میگردد . ودرسؤالِ حال واستعداد محال است که اجابت نباشد .

امّاآنچه برخاطر این ضعیف از لفظ شیخ وتقریراستاد وسَبَقِ ذهن مانده است ؛ این است که : تشبیه میفرماید سؤال مطلق را به حمد مطلق ، که هر دو به قید «اطلاق» ، درست نمی آید الاّ درلفظ . پس مراداز «مطلق» دراین محل ، سؤال وحمد زبانی باشد . ومراد از «مقید» سؤال وحمدِ حالی واستعدادی [باشد] .

امّاتوجیهِ اطلاق درهردو معنی ، درهردومحلّ ، بطریقِ تفصیل ، چنین باید گفت : امّا درحمد[۶۳] به آن اعتبار که محمود ، حامدِ وجوداست من حیثُ انبساطهِ علَی الأکوان[۶۴] ، پس او راصفتِ عموم واطلاق باشد ؛ ولسانِ این وجود منبسط به حمد، خودِ گفتار مااست به زبان فصیح حمد صریح که : الحمدللّه علی کلّ حال .

وامّا درسؤال ، به آن اعتبار که مسؤل - یعنی مطلوبِ سائلِ طالب - ظهورِ آن جز به مصادِفَتِ وقت ظهور آن ، نخواهد بود ، وظهورِ آن، موقوفِ سؤال است ، پس زبان مُطلقِ این معنی میگردد ؛ تابه زبانِ فصیح درخواستِ صریح میکند که : اللّهم اعطنی مافیهِ مصلحتی فانّكِ اهل الفضلِ والعَطا .

وامّا توجیه مقیّد ، درهردومحل مفصّلاً چنین گوییم : امّا درحمد از آن جهت واستعداد هردو مقیّد حامد میگردند ؛ واورا باعث میشوند که : حمدِ حق کند به است که : حال اسم تنزیهی[۶۵] [چون غنی وصمد] یابه اسم فعلی [چون معطی ورازق] یابه اسم صفتی [چون علیم[۶۶] وقادر] . لاجرم اگرتوانگری روی نمود ،

۶۲ ـ ن : عدم دراجابت یا (ك) .

۶۳ ـ ن : اما درجمله به آن (ت) .

۶۴ ـ ن : انبساطه علی الکون ، پس (ت) .

۶۵ ـ ن : به اسمی تنزیهی (ك) .

۶۶ ـ ن : عالم وقادر (ت) .

حال، اورا بر آن داشت که : الحمدلله الغنیّ گوید ؛ یا روزیی بهوی رسید ، الحمدلله الرّزاق گوید . فقس علی هذا .

امّا درسؤال از آن سبب است که : حال واستعداد مقیدِ مسؤل میگردند به آنچه حال واستعداد تقاضای آن میکند ؛ تا سائل جز آن به زبان نخواهد . وباقی براین قیاس میکن . ومقید ومطلق، درحمد وسؤال میدان ومعنی سخن شیخ ، ازآن استخراج میکن .

وَالإستعدادُ مِنَ العبدِ لا یُشْعِرُبهِ صاحِبُهُ ویُشْعِرُ بالحالِ لِأَنَّهُ یَعلَمُ الباعثَ وَهُوَ الْحالُ . فالإستعدادُ أخفَی سُؤالٍ .

قوله : « صاحبه » فاعل « لایشعر » است . ودر « یشعر » ضمیری است هم عایدبه « صاحبه » ؛ که فاعل « یشعر » است ؛ چنانکه ضمیر در « لأنه » . وضمیر در « به » و « صاحبه » عاید به « استعداد » است ؛ یعنی که : استعداد اخفی والطف است ازحال ؛ پس سؤالِ استعدادنیز اخفی والطف باشد ازسؤال حال . ازاین جهت است که : هرصاحب استعدادی ازمبتدی ومتوسّط درسلوك ، شعور براستعدادخود وغیر ندارد ؛ امّا شعور برحال خود وغیرش باشد . چرا که : حال ، باعث میگردد شخص را برسؤال کردن ازبرای خود ؛ وبرحال غیر نیز مطّلع میشود ؛ وسؤال بحسب آن میکند . پس ازآن جهت « استعداد شناختن » جز کار کُمّل ومنتهیان نیست ؛ که آن امری بغایت خَفیّ ولطیف است ؛ ومُدرَكِ هر کس نمی گردد . یعنی : هر کس درنیابد کهاو مستحِقّ ومستعدّ کدام فیض ازافیاض جزئیّه است؟ وخفا وصعوبت او ؟ شاید که از این سبب باشد که : دانستن آن موقوف است به علم قَدَر . وآن تا کشفی الهی نباشد ازعلم لدنیّ ، وقوف بر بعضی ازآن ممکن نشود . واین نوع علم و کشف درغایت عزّت وقلّت است .

وإنّما یَمنَعُ هؤلاءِ مِنَ السؤالِ عِلْمُهُم بأنَّ للهِ [67] فیهم سابقةَ قَضاءٍ . فَهُم قد

۶۷ ـ ن : بأن الله (عف) .

هيِّئُوا مَحَلَّهم لقبولِ مايَرِدُ منهُ وقَدْ غابُوا عَن نفوسِهِم وأغراضِهِم .

یعنی: طایفه‌ای که زبان درکام کشیدند، وبه دعا از حضرت حق ـ جلّ جلاله ـ که هیچ نطلبیدند، سبب علم ایشان بود به آنکه حضرت حق ـ عزّ شأنه ـ رادرحقّ ایشان، سابقهٔ قضایی هست، پیش ازوجودایشان؛ مانع ایشان گشت این علم[68] ازسؤال. وگفتند آنچه درازل مارامقدّر است از کمال ونقصان وربح وخسران هر آینه به ما خواهد رسید. پس مابه تطهیر محل، که قابل واردات حقّانی است، مشغول گردیم؛ وباطن را از کدورات تعلّقات فانی وتخیّلات فاسد پاك کنیم؛ تاچون آینه اززنگ زنگِ علایق، مَجلُو باشد. اعیان حقایق دروی جمال نماید؛ وصُور تجلیّات حقّانی در وی مکشوف ومُعاین شود. پس این طایفه، از خود واغراض خود، غایب شدند؛ تاازبرای تجلّیات حاضر گردند؛ فانی از خود، وباقی به‌حق گشتند.

نامی‌است زمن برمن وباقی همه اوست.

ومِنْ هؤلاءِ مَنْ يعلَمُ أنَّ عِلْمَ اللهِ بِهِ في جميعِ أحوالِهِ هُوَ ما كانَ عليهِ في حالِ ثبوتِ عينِهِ قبْلَ وجودِها، ويَعْلَمُ أنَّ الحَقَّ لا يُعْطِيهِ إلاّ ما أعطاهُ عينُهُ مِن العلمِ بهِ وهُوَ ماكانَ عليهِ في حالِ ثبوتِهِ، فيَعلَمُ عِلْمَ اللهِ بِهِ مِن أيْنَ حَصَلَ. وما ثَمَّ صنفٌ مِن اهلِ اللهِ أعْلَىٰ وأكْشَفَ مِن هذا الصِّنف؛ فَهُمُ الواقفونَ علىٰ سِرِّ القَدَرِ .

«من» در «ومن هؤلاء» تبعیض را است. وضمیر در «قبل وجودها» عاید است به «عینه»؛ یعنی: «قبل وجود تلك العین». وفاعل «یعلم» ضمیری عاید به «من» در «من یعلم»؛ که آن بحقیقت «عبد» است. وفاعل «لایعطیه» «حق» است؛ ومفعول اوّل او، ضمیری مستتر، عاید به «عبد». ومفعول دوم او ضمیر متصل به‌وی. وفاعل «ماأعطاه»، «عینُه» است. وضمیر در «إلاّ ماأعطاه»

۶۸ ـ ن : ایشان گشت، ازسؤال (ش ـ ت) .

عایدبه « حق » ؛ یعنی : « إلاّ ماأعطی العَبدالحقّ » . یعنی : « عَین العبد من‌العلم به » ؛ که « ما » اشارت به‌آن است . ومراد ازقوله : « من أین حصل » عین‌ثابته در غیب است . یعنی : « حصل من عینه » .

وچون حلّ الفاظ او کرده شد ، **مفهوم کلامش این‌باشد** که : ازاین طایفه که گفتیم: علم ایشان به‌حکم حق درشأن ایشان به سابقهٔ قضا، مانع ایشان شده از سؤال ؛ طایفه‌ای هستند که میدانند که : علم‌الله به‌این بنده درجمیع احوال او تابع آن است ؛ که عین ثابتهٔ بنده برآن است ؛ درحالتی که : عین این بنده درغیب مطلق ثابت‌بود ؛ پیش ازآنکه این بنده‌را به‌وجود عینی موجود گردانید . ومیداند بنده که : حق تعالی هیچ چیزی به بنده نخواهد داد بحسب وجود خارجی او [۶۹] ؛ بلکه آنچه عین ثابتهٔ بنده،آن‌را به‌حق داده‌باشد ازعلم حق [به احوال استعداد] [۷۰] بنده،دادِ حق تعالی [۷۱] وی را بحسب‌آن‌خواهد بود؛ پس چون چنین باشد ،این‌سخن راست آید که : هرچه حق تعالی به بنده دهد بطریق موهبت وعطا ، از عین ثابتهٔ بنده شده باشد درغیب ؛ به‌معلوم کردن استعداد عین ثابتهٔ وی آن چیز را ، به آن مقدار معیّن . وچون چنین باشد ، بندهٔ عارف به کماهیِ حال ازحق تعالی ، هیچ چیز نطلبد ؛ که ناجُسته ، دادهٔ خود خواهد یافت ؛ ویك معنی از معانی سخن‌اهل شطح : « الفقیرلایَحتاج الی‌الله » این باشد . وهیچ طایفه از اهل الله بزرگ قدرتر وصاحب کشف‌تر ازاین طایفه که گفتیم ، نیستند . ایشانند که برسرّ قَدَرَ واقف ومطّلع‌اند . ومشایخ بزرگ ـ قدس سرّهم ـ درکلمات خویش آورده‌اند که : این مقام سایر رادر السفر في الحقّ بالحق میسّر گردد ؛ وآن در « بقای بعد از فنا » باشد . واین طایفه [واحوال ایشان] نیز بردوقسم است چنانکه میگوید :

۶۹ ـ ن : بحسب وجود عینی خارجی او (ت) .

۷۰ ـ ن : از علم حق واحوال استعداد بنده داد (ت) .

۷۱ ـ داد حق تعالی == دادن حق تعالی .

وَهُمْ علیٰ قسمَیْنِ : مِنهم مَنْ یَعلَمُ ذلك مُجْمَلاً ، ومِنهم مَنْ یَعلَمُهُ مُفَصَّلاً ، وَالذی یَعْلَمهُ مُفَصَّلاً أعْلیٰ وأتَمُّ مِنَ الذي یَعلَمُهُ مُجْمَلاً ، فإِنَّهُ یَعلم ما في علمِ الله فيه إمّا بِإعلام الله إیّاهُ بِما أعطاهُ عَینُهُ مِن العِلْمِ بِه ، وإمّا بِأنْ[۷۲] یَکْشِفَ لَهُ عَن عینهِ الثّابِتَةِ وَانْتقالات الأحوالِ علَیها إلیٰ ما لایَتَناهیٰ وهُوَ أعْلیٰ : فإِنَّهُ یکونُ فی علمهِ بِنفسه بِمَنْزِلَةِ علم الله بِه لِأنَّ الأَخذَ مِن مَعْدِنٍ واحدٍ إلاّ أنَّهُ مِن جِهَةِ العبدِ عِنایَةٌ مِن اللهِ سَبَقَتْ لَهُ هِیَ مِن جملةِ أحوالِ عینهِ یَعرِفُها صاحبُ هذا الکشفِ إذا أطلَعَهُ اللهُ علیٰ ذلكَ ، أيْ علیٰ أحوالِ عینهِ .

هرچند معانی این کلمات بحسب ترکیبِ الفاظ ، روشن می‌نماید . امّابنابر قاعدهٔ ترتیبی که التزام کرده باشد ، هرآینه ازتقریر آن چیزی دیگر درادراك مفهومات آن افزاید .

قوله : « وهم » اشارت اشارت‌است به‌آن طایفه ، که گفتیم که : برسرّ قدَر واقف‌اند؛ که ایشان بردوقسم‌اند :

بعضی ازایشان ، اسرارِ قَدَر به‌طریقِ اجمال دانند . وبعضی دیگرعلی سبیل التّفصیل دریابند . وآنان که مفصّل دانند ، مرتبهٔ ایشان درآن علم ، اعلی‌واجلّ واتمّ باشد ازآنان که‌مجمل دانند ؛ ازبهرِ آنکه : « مفصّل‌دان » داناست برآنچه در « علم‌الله » است ؛ من شأنِ هذا العبد واحوالِ عینه الثابته ؛ که آن عین ثابته دانسته‌ای که عبارت‌است از : صورتِ معلومیّهٔ اوالله‌را ازلاً ، پیش‌ازآنکه به‌وجود عینی خارجی موجود گشت ابتدا از عالم ملکوت بهرصورتی مناسب آن عالم‌بود؛ تامنتهی گشت به‌عالم مُلك ؛ که مکانِ ظهور او درصورتِ انسانیّه است ؛ وجایِ تعریف او به « الانسان حیوانٌ ناطق » .

واین دانستن اواسرار قَدَر رابه یکی ازدو وجه میتوان بُود : یابه‌آن باشد

۷۲ ـ ن : اما أن (عف) .

که حق ـ جلّ جلاله ـ آن بنده‌را آگاه کند؛ واورا معلوم گرداند به‌آن وجه که: بر آینهٔ دل ِ مُجلاّی وی‌روشن گرداند، که: ای‌بنده عین‌ثابتهٔ تو، تقاضای چنین وچنین‌حال‌میکند؛ وبه‌تو‌چنین وچنین‌خواهدرسید. امّااورا اطلاع‌به‌عین ثابتهٔ او ندهد؛ تابه طریق کشف وعیان، درعین ثابتهٔ خود، آن احوال ومقتضیات ِ آن، مشاهده کند.

ووجه‌دوم، آن است که: حق ـ جلّ جلاله ـ به‌عنایت ِ ازلیّهٔ‌خود، کفایت ابدیّهٔ کار آن بنده کند به‌آنکه: کشف غطاء، وی را عطا فرماید؛ وحُجب از پیش ِبصر بصیرت ِ اوبردارد. وعین ثابتهٔ وی‌به‌وی نماید؛ تااوعین ثابتهٔ خودواحوال ولوازم ومقتضیات ِ آن بطریق ِ مشاهده ومعاینه ببیند. وبداند که: درهر وقتی وحینی، ودر هر آنی، ودر هر طوری ومکانی، چه چیز از احوال بروی ملحق خواهد گشت؟ وبروی ظاهر خواهد شد؟. وباز دراین عیان بیانی دیگر است، وتقسیم وتفصیلی دیگر؛ وآن [۷۳] این است که: اگرعین ثابتهٔ وی مظهر اسم جامع الهی باشد[همچنانکه عین ثابتهٔ نبیّ ما محمّد مصطفی ـ صلعم ـ وعین خاتم اولیاء ـ که آن **مهدی آخرالزمان** خواهد بود ـ وعین قطب وغوث در حالت قطبیّت و غوثیّت] این چنین کس هم همچنانکه مطّلع گردد براحوال خود، ازعین خود مطّلع باشد بر: احوال جملهٔ اعیان؛ هم ازآن راه که مطّلع است به‌خود؛ از بهر احاطتی که او را است برجمیع اعیان؛ بجهت مرتبهٔ جامعیّت؛ همچنانکه اسم جامع‌الهی محیط‌است برجمیع اسماء. وبراین قیاس: هر که‌به مرتبهٔ ایشان‌اقرب [۷۴]

۷۳ ـ ن: دیگر برآن این است (ت).

۷۴ ـ ن: باشد، از وارثان ایشان که اولیااند، لیکن بحسب هریکی مرتبهٔ خویش، چنانکه کس باشد که اواطلاع یابد به‌عین ثابتهٔ خویش، وازآن هزارکس تابه ده‌کس، تا تا به یك کس فقس علی هذا. وهر کس‌را که مرتبهٔ جامعه نباشد جزبه عین خود واحوال خود، واقف نگردد؛ واین هردو طایفه صاحب‌مرتبهٔ عالیه‌اند (ش ـ ت) ـ ازاینجا تاچند سطر بعد، نسخهٔ (ك) بکلی بانسخه‌های دیگر تفاوت دارد ودارای افتادگی نیز می‌باشد که حتی الامکان، این تفاوت، نموده شد. وافتادگیها بصورت مناسبی، اصلاح گردید ـ م.

باشد، ازوارثان ایشان ، اطلاع او بر اعیان بحسب قرب بود .

واگر عین ثابتهٔ اومظهر اسم جامع الهی نباشد ، اورا احاطت بهیچ وجه نباشد؛ اوازآن قبیل باشد که: «وَمامنّا إلاّ لَهُ مَقامٌ مَعلومٌ»[75] مطّلع نگردد ؛ الاّ به عین خود ؛ لاغیر. وهردوطایفه[76] صاحب مراتب عالیه‌اند : امّا آنکه مظهر اسم جامع است ، برجمیع اعیان مطّلع است ؛ قدراو اعلی ، وقیمت اواغلی باشد چنانکه [شیخ به آن اشارت] فرمود [که : « وهو اعلی ؛ فإنّه یکون فی علمه بنفسه بمنزلة علم الله به » یعنی] : عُلوّ شان [آن بنده ازآن سبب است که علم او] دردانستن عین ثابتهٔ خود بمنزلهٔ علم حق است به عین ثابتهٔ [آن بنده] . چراکه : حق وبنده این علم را از یك معدن گرفته‌اند ؛ که آن عین ثابته است .

لیکن **اگر سائلی پرسید** که : پس بنابراین ،هیچ فرقی میان علم حق وعلم بنده نبود .

جواب گوییم که : فرق آن است که: علم حق به استعداد بنده ، بی‌واسطه است ؛ بلکه حق بذات خود عالم است بر آن . وعلم بنده به عین ثابتهٔ خود ، واحوال او بواسطهٔ عنایت است از طرف حق باوی . که تاحق راعنایت بابنده نبود ، وآن عنایت سابق نگردد ، بنده عین خود نشناسد واحوال عین خود نداند .

این است که شیخ به آن اشارت فرمود که : الاانه من جهة العبد عنایة من الله سبقت له. واین عنایتِ حق بابنده ، که اوراشناسا [ودانا] گرداند به عینِ خود ، هم ازاحوال عین ثابتهٔ عبد است . واین صاحبِ کشف داند ، وشناسد ؛ چون حق تعالی اورامطّلع گرداند براحوال عین ثابتهٔ او .

وبدان که عنایت ازطرفِ حق بابنده منقسم بردوقسم است :

---

۷۵ ـ ق (س ۳۷ ـ ۱۶۴) ومامنا .

۷۶ ـ ازاینجا تاچند سطر بعد ، نیز نسخهٔ (ك) افتادگی داشت که بقدر امکان اصلاح شد .

قسمی آن است که : عین ثابتهٔ بنده واستعداد اوتقاضای ِ آن عنایت کند . واین عنایت ازقبیل فیض مقدّس بود ؛ که مترتّب است براعیان واستعدادات آن . واین عنایت که شیخ فرموده : الا انه من جهة العبد عنایة [از قبیل فیض مقدّس است] بدلیل آنکه میفرماید : هی من جملة احوال عینه .

وقسمی دیگرازعنایت ،آن است که : ذات ِ الهی ـ تعالت عظمته ـ مقتضی ِ آن است ؛ نه‌عین ثابتهٔ بنده [مقتضی آن است] . وآن را « فیض اقدس » گویند . وفیض اقدس است که عین ثابته را پیدا میکند ؛ واورا استعداد می‌بخشد .

فانّه لیسَ فی وُسْعِ الْمَخْلُوقِ إذا اطلَعَهُ الله علیاحوال عَیْنِه الثّابِتَةِ الّتی تَقَعُ صُورَةُ الْوُجُودِ علیها اَنْ یَطّلِعَ فی هذهِ الحال عَلیَ اطّلاع الحقّ علیٰ هذه الأعیان الثّابتةِ فی حال عدمها لأنها نِسَبٌ ذاتیّةٌ لاصورة لها . فبهذا القَدْرِ نَقُولُ : إنّ العِنایةَ الإلٰهیّةَ سَبَقَتْ لهذا العبدِ بهذهِ المساواة فی إفادةِ العِلْمِ .

ضمیر « فانه » ضمیر شأن است . وضمیر در « لأنها » راجع است به « اعیان ثابته » . « فبهذا القدر » اشاره است به‌تعلیل مذکور . « فانه لیس في وسع المخلوق» تعلیل آن است که ازپیش گفته‌شد که : إلاأنه من جهةالعبد عنایة من‌الله . یعنی:دلیل برآنکه گفتیم : « علم‌بنده به‌عین ثابتهٔ خود ازعنایت ِ حق‌است باوی». این‌است که: دروسع ِ مخلوق‌نیست که چون حق‌تعالی‌اورامطّلع گردانید براحوال عین ثابتهٔ وی : که درخارج ، کسوت ِ وجود دارد . که در این حال اطّلاع او چون اطّلاع ِ حق باشد بر این اعیان . چرا که : اطلاع بنده برآن ، بحسب علم است ؛ وإطلاع حق ـ جلّ جلاله ـ بحسب‌شهود . چرا که : این‌اعیان پیش‌ازآنکه به‌وجود ِ خارجی موجود شوند ؛ یابه‌وجود علمی معلوم گردند ، ودرفضای ِ وجود درآیند ، نسب ِ ذاتیّه بودند . یعنی : بمثابت صُوَرِ ذهنیّه بودند . حق تعالی بر ایشان مطّلع بود بدین نِسَب [77] . وهنوز ایشان را وجود نبود . پس ممکن نباشد

۷۷ ـ ن : بود بدین نسبت (ک) .

که اطّلاع مخلوق، چون اطّلاع خالق باشد. پس به‌این‌مقدار تفاوت که اطّلاع حق، بطریقِ شهود است، واطّلاع بنده بطریقِ علم بعدازوجود، میگوییم: عنایت سابق گشت؛ واین بنده رامساعد شد؛ تابراین احوال مطّلع گشت.

وَمِنْ هُنا يَقُولُ اللهُ تَعالىٰ: «حَتّىٰ نَعْلَمَ» وهى كَلِمَةٌ مُحَقَّقَةُ الْمَعْنىٰ ماهِىَ كَما يَتَوَهَّمُهُ مَنْ لَيْسَ لَهُ هذا الْمَشْرَبُ.

يعنى: ازآنجا که: علم‌تابع معلوم‌است از وجهى[78]؛ که حق ـ جلّ‌وعلاـ در کلام عظیم و کتاب کریم خود فرموده: «حَتّى نَعلمَ‌المجاهِدين مِنکُم ونعلَم الصابرين[79]» ومعنى آيت[80] آن است که: حق ـ جلّ جلاله ـ میفرماید: «تا بدانیم ما که خداوندیم که: از شما کدام یك مجاهد است؟ وبدانیم که: کدام یکی صابر است؟» واز این قول این معنی مستفاد گردد که: علم حق بعد از وجودِ مجاهد وصابر حاصل ومتعلّق میگردد بدانکه: مجاهد کدام است؟ وصابر کدام؟.

وحال آن است که: این کلمه‌ای‌است محقّقة المعنى؛ که: علم ازآن روى که مغایرِ ذات است، نسبتی است که مقتضی عالِم ومعلوم است. ولابدّ است از آنکه: هریك ازعالِم ومعلوم بالذّات مقدّم باشند براین نسبت ـ که علم است ـ؛ ولیکن این تقدّمِ عالم ومعلوم وتأخّر علم ـ که نسبت است ـ نه به آن معنی است که: دروهم وفهم محجوبان می‌آید؛ [وآنانی که از مشرب توحید بی‌نصیب‌اند وتوهّم محجوب این‌است که میگوید:] «بنابرآنکه علم بعدازمعلوم باشد، پس علمِ حق‌حادث بُود.» ورفع این توهّم، ودفع این‌تهمت، موحّد محقّق، براین‌وجه

۷۸ ـ ن: ازوجهی آن است که حق (ك).

۷۹ ـ ق (س ۴۷ ـ ۳۱) حتی ـ در قرآن چنین است: . . . المجاهدين منكم والصابرين . . .

۸۰ ـ ن: ومعنی این آن است (ت).

کند که : از آن تأخّر، حدوث، لازم نمی گردد اصلاً . ازبهر آنکه ما میگوییم : تعلّقِ علم به‌معلوم ، ازلی وابدی است ؛ غایت مافی‌الباب آن است که : معلوم وعالِم بر تعلّقِ علم مقدّم‌باشند ، تقدّمی ذاتی ؛ نه‌تقدّمی‌زمانی ؛ تامستلزمِ حدوثِ زمانی گردد . و « هی کلمة محقّقة المعنی » که شیخ فرمود ، اشارت بدین است .

وغَایَةُ الْمُنَزِّهِ اَنْ جَعَلَ [۸۱] ذٰلِکَ الْحُدُوثَ فِي الْعِلْمِ لِلتَّعَلُّقِ وهُوَ اَعْلٰی وجهٍ یَکُونُ لِلْمُتَکَلِّمِ بِعَقْلِهِ فِي هٰذِهِ الْمَسْأَلَةِ ، لَوْلاَ أَنَّهُ أَثْبَتَ الْعِلْمَ زَائِداً علی الذّاتِ فَجَعَلَ التَّعَلُّقَ لَهُ لاٰ لِلذّاتِ وبِهٰذا انْفَصَلَ عَنِ الْمُحَقِّقِ مِنْ أَهْلِ اللهِ صَاحِبِ الْکَشْفِ وَ الْوُجُودِ .

یعنی : غایتِ قول « مُنزِّه » ـ که سخن به‌قانون عقل گوید ـ در « تنزیه حق ـ جلّ جلاله ـ ازنقصِ حدوث » دراین مسأله این است که گوید : علم،ازلی وقدیم است ؛ ولیکن تعلّقِ اوبه‌اشیاء حادث است ؛ حدوثی زمانی . وغرضِ وی از این که : حدوث ، صفت تعلّق، سازد [۸۲] آن است که : حدوث [صفت] واجب‌الوجود ـ جلّ وعلا ـ نباشد . واین قولِ متکلّم است درتنزیه ؛ ونیکوترین وجهی‌است در مسأله . وبنظر ؛ فکری اعلاتر ازآن [۸۳] نتوان گفت .

اگر نه آن بودی که متکلّم اثباتِ آن میکند [که : « علم‌صفتی زایداست برذات » به‌آنکه میگوید : تعلّق، صفتی‌است مرعلم را ؛ نه‌آنکه صفت ذات است] البتّه متکلّم ازاهل‌تحقیق بودی ؛ ولیکن نیست . به‌این سبب که : علم [را] صفتی زاید برذات میداند مطلقاً ، متکلّم ازمحقّق جداشد . که محقّق، صفت [را] عینِ ذات میداند ؛ درمرتبه‌ای مطلقاً ، ودرمرتبه‌ای به‌اعتباری عین‌میداند ؛ وبه‌اعتباری ،

۸۱ ـ ن : أن یجعل ذلك (عف) .

۸۲ ـ ن : ازاین که حدوث را متعلق تعلق سازد (ش) .

۸۳ ـ ن : فکری ازاین اعلا نتوان گفت (ش ـ ت).

غیر[۸۴] و چون شیخ محقّق ـ قدّس سرّه ـ صاحب کمال است ، کامل ، آن کس را میداند که : احدیّت حق بروی منکشف شده باشد ؛ و سَریانِ حق در مراتبِ وجودی ، مشاهده کرده باشد ودانسته بُود که : در کثرات ـ مُثبتِ وجودِ اغیار است ـ هم اوست که درمظاهرِ متعدّده متجلّی گشته ؛ لیس فِي الدّار غیرنا دیّار . و به کشف و ذوق ، حقیقتِ این امر باز یافته بود ؛ وصاحبِ وجود گشته باشد . و مراداز صاحبِ وجود این جا صاحبِ وجدان وصاحب کشف است . لاجرم فرمود که : مِن اهل الله صاحب الکشف .

ثُمَّ نَرْجِعُ اِلی الأعطِیٰاتِ فَنَقُول : إنَّ الأعطِیٰاتِ إمّٰا ذاتِیَّةٌ أو أسْمائِیَّةٌ .

چون دراوّل فص ، عطایا رامنقسم گردانید به دوقسم : عطایایِ ذاتیّه ؛ وعطایایِ اسمائیّه ، دراینجا شروع کرد دربیانِ فرقمیانِ عطایای ذاتیواسمائی . و«أعطیات» جمع«أعطیَه» است . وأعطیه جمعِ عطا. و«عطا» و«مِنحه» کهجمعوی «منح» است ، هردو به یك معنی آید .

فَأمّا المِنَحُ وَالهِبٰاتُ و العطایٰا الذّاتِیَّة فلا تکون[۸۵] أبداً اِلاّ عن تَجَلٍّ[۸۶] اِلٰهی . وَالتَّجَلی من الذّاتِ لایکون أبداً إلاّ بصورةِ استعدادِالمتجلّی لَهُ وغَیْرُ ذٰلكَ لایکونُ . فإنَّ المُتَجَلّی له مارأیٰ سِویٰ صورتِهِ في مرآةِ الْحَقِّ .

یعنی : عطاهایِ گوناگون وفیضهایِ افزون موزون که از ذاتِ بیچون به‌بنده رسد ، ازتجلّی اسمِ جامعِ الله باشد ؛ نهازدیگر اسماءصفات وافعال . وآن‌را « اسم جامع » ازآن جهت گویند که : به‌اعتباری اسم ذات‌است فقط ، وبه‌اعتباری

۸۴ ـ ن : محقق . صفت رابه‌اعتباری عین ذات میداند وبه اعتباری غیر ، وچون شیخ محقق . . (ش) .

۸۵ ـ ن فلایکون (ك) .

۸۶ ـ ن : الا عن تجلی الالهی (ت ـ ش) .

اسم ذات است باجمیع صفات . وتجلّی که از ذات بود ، نباشد ، الاّ برصورت متجلّی له ؛ که آن بنده است بحسب استعدادوی . ازبهر آنکه ذاتِ بی‌مثل‌حق تعالی‌منزّه است ازآنکه اوراصورتی معیّنه بود ؛ تاچون تجلّی فرماید به‌آن صورت فرماید .

پس ، حاصلِ سخن این باشد که : حق ـ عزّ شأنه ـ چون از ذات خود به بنده تجلّی کند ، بمثابت آینه بود برابر شخصی ؛ تاچنانکه صورتِ آن شخص بود ازخوبی وزشتی، درآینه نموده شود .

واگر بدین عبارت اداکنیم ، به‌فهم اقرب باشد که : انسان چون کامل شد ، آن حصّه که وی را است ازوجود مطلق ، بروی متجلّی گردد ؛ وآن حصّه ، عین ثابتهٔ وی است ؛ پس صورت عین‌ثابتهٔ خود دیده‌باشد ، نه حق . که حق ـ عزّشأنه ـ ازصورت معیّنهٔ محدودهٔ محصوره متعالی‌است ؛ بندهٔ مقید به‌صورتِ معیّنه چگونه حق‌را تواند دید ؟ ازآن‌جهت شیخ ـ قدّس سرّه ـ میفرماید که : غیرذلك لایکون. وشاید که تفسیر « غیر ذلك لایکون » بدین وجه کنند ، به سبیل تأکید ، شیخ ـ قدّس سرّه ـ می‌فرماید که : غیر ذلك لایکون ؛ یعنی : جز اینکه گفتیم که : تجلّی به صورت متجلّی له بُوَد ، صورت نمی‌بندد . از بهر آنکه : میان متجلّی ومُتَجلّی له می‌باید که مناسبتی بُوَد . ودراین صورت مناسبت میانِ حق وبنده آن است که : حق تعالی، متجلّی است ، به‌آن اعتبار که : چون وی مطلق است ؛ ومقیّد به‌اسم ورسم نیست . وبنده نیزازرقّ قیودِ مشخصّه ، مطلق‌ومعرّا گشته . واز عبودیّت اسماء جزئیّه مُخلّص ومبرّا شده . چراکه : بندهٔ الله است وبس . باهمگی وی فانی شده ؛ افعال درافعالِ حق ؛ وصفات درصفاتِ حق ؛ واز بنده جز آنکه به‌آن متمیّز است ازحق ، که آن وجود شخصیِ وی است ، نمانده . پس چون مناسبت میان عبدو ربّ حاصل شد ، تجلّی متواصل شد بدین صفت که : بنده جزخودرا درآینهٔ حق نبیند .

واگر سایلی گوید که : وقت هست که نَفس متجلّی میگردد برسالك در

بعضی ازمقامات ؛ و بدربوبیّت ظهورمیکند ، آنرا « تجلّی شیطانی » گویند . وچون سالك ازرقّ قیود خلاص نیافته باشد ، از راه می‌افتد ؛ ودعوی ربوبیّت میکند . فرق میان تجلّی شیطانی وتجلّی رحمانی به چه‌چیز توان کرد ؟ .

جواب گوییم که : فرق میان تجلّی شیطانی و تجلّی رحمانی آن است که : شیطان، تجلّی به‌استعداد جزئی‌شخص،تواند کرد . واشتباهی که می‌افتدازآن است. امّاحضرتِ عزّت ـ جلّ جلاله ـ چون تجلّی‌فرماید ، براستعدادکلّیِ بنده فرماید ، که آن عین مُتَجلّي له است ؛ وشبهت وغلط را درآن ، راه نیست ؛ آن است تجلّی رحماني .

پس بنا بدین مقدّمات ، محقّق گشت که : مُتجلّی له ـ که بنده است ـ در حالتِ تجلّیِ حق بروی ، بجزصورتِ خود درآینهٔ حق ـ جلّ جلاله ـ نبیند ، که رسول ـ صلعم ـ ازآن معنی ، بدین عبارت خبرفرمود که : «المؤمن مرآة المؤمن». ومؤمنِ اوّل ، اسمِ حق است . ومؤمنِ ثانی ، اسمِ بنده . از آن جهت که : چون می‌بیند ، خود می‌بیند . هردو را بنام «مؤمن» خواند . فِهَم مَن فِهَم .

وما رَأیَ الْحَقَّ ولایُمکِنُ أنْ یَراهُ مِعَ عِلْمِهِ أنّه ما رأی صورتَهُ إلاّ فیه : کالْمِرآةِ فی الشّاهِدِ إذا رأیتَ [۸۷] الصورةَ فیها لاتَراهٰا مَعَ عِلْمِكَ أنّكَ ما رَأیْتَ الصُّوَرَ أوصُورَتَكَ إلاّ فیها .

یعنی : این بنده که حقّ ـ جلّ وعلا ـ بروی متجلّی شد ، حق را دیده ؛ وممکن نیست که حق‌را چنانکه حق است ، ببیند . ازبرای‌آنکه : تامناسبتِ تمام میانِ بنده وحق حاصل نشود ، رؤیت محال باشد . واین بنده اگرچه ازقیود نفس به‌ریاضت خلاص یافته، ومتخلّق به‌اخلاقِ اللّه گشته ، وازجهتِ حق، مناسبت حاصل کرده ، امّاآنچه بنده به‌آن متعیّن گشته از وجود شخصی ، هنوز باقی است . پس مناسبتِ تمام، اورا حاصل نشده ؛ پس رؤیت ممکن نباشد . و درچنین حال بنده را

۸۷ ـ ن : رأیت الصور فیها (ك) .

محقق است که : صورت خود ، چنانکه خود او است ، ندیده ، الاّ درحق ؛ برمثالِ آینه دراین عالم ؛ که چون درمقابلِ شخص آید ، شخص صورتِ خود درآن ببیند ؛ وآینه رانبیند . و دراین حال میداند که صورتِ خود [را][88] ندید الاّ درآینه .

فأبْرَزَاللهُ ذلكَ مِثالاً نَصَبَهُ لِتجليهِ الذاتِي لِيَعْلَمَ المُتجَلّٰى له ماراٰه وماثَمَّ مثالٌ اَقْرَبُ ولااَشْبَهُ بالرُّؤيَتِهِ والتَّجَلي مِنْ هذا . واَجْهِدْ فى نفسِكَ عِنْدَ ماتَرى الصُّورَةَ فى المِرآةِ اَنْ تَرىٰ جِرْمَ المرآةِ لاتَراهُ اَبَداً البتّةَحتّى اِنَّ بَعْضَ مَنْ اَدْرَكَ مِثْلَ هذا فى صُوَرِ الْمَرايا ذَهَبَ إلى اَنَّ الصُّورَةَ الْمَرْئِيَّةَ بَيْنَ بَصَرِ الرّائى[89] وَبَيْنَ الْمِرْآةِ .

ذلك اشاره‌است به مرآة ؛ وبه اعتبارِ مابعد که آن«مثالاً»است به‌صیغهٔ تذکیر گفته ؛ گویا دراین تقدیر است که : ذلك مثال أبرزه الله . وهم ازاین جهت است که گفته : نصبه ـ به صیغهٔ تذکیر ـ وشاید که : تذکیرضمیر درهردو به‌اعتبارِ آن بوَد که : مرآت جرمی‌است. وجرم مذکّراست . و«ما»در«مارآه» موصول‌است ؛ یعنی : الّذی راه . ومحلّ‌ازاِعراب ، نصب است ؛ که‌مفعولِ « یعلم »[90] است . و«ما» در«ماتری» ماءِ مصدریّه است ؛ یعنی : عندرؤیتك الصورة في المرآة .

یعنی : اللّٰه‌تعالی ظاهر گردانید آینه‌را ، تامثالی بوَد اهلِ عالَم رامرتجلّیِ ذاتیِ حق برخلق ؛ تاچون نظر کنند درآینه ، جزصورت خود نبینند . پس بدانند که : ذات الهی نتوان دید ، الاّ وقتی که تجلّیِ اسمایی فرماید ازورایِ حجاب نوری . وهیچ‌مثالی به‌فهم نزدیکتر وبه‌دیدن تجلّی مانندهتر ازآینه نیست . توجهد کن تادرحالت صورت خود درآینه دیدن ، هیچ میتوانی که جرم مصقول آینه را

۸۸ ـ ن : صورت خود دید الا (ك) .

۸۹ ـ ن : بصرالذاتی وبین (ت ـ ش) .

۹۰ ـ ن : مفعول‌لیعلم است (ش ـ ت) .

ببینی ؟ هرچندجهد کنی ، نتوانی دیدن البتّه .

چون طلعتِ خورشید توتابان گردد — از سایهٔ خود دلم شتابان گردد
زیرا که چو آئینه زصورت پُرشد — ناچار رخِ آینه پنهان گردد

بعضی ، خود بر آنند که : هر کس که آینه‌را برابرِ خود دارد ، خود را ببیند . آن صورت مرئیّه میانِ دیدهٔ بیننده ومیانِ آینه واسطهٔ حجاب میشود ؛ تا بیننده آینه رانبیند .

وهذا [۹۱] أعْظَمُ ماقُدِرَ عَلَيْهِ مِنَ الْعِلْمِ ، والأَمْرُ كما قُلْناهُ وَذَهَبْنا إلَيهِ .

ودانستنِ این معنی که گفته‌شد ، بزرگتر از آن است که به‌مباحثهٔ علمی وقالی به‌آن توان رسید ؛ بلکه به ذوق و کشف ادراكِ آن ـ چنانکه آن است ـ توان کرد . وحال آنکه حق دراین مسأله آن است که ما گفتیم ؛ وآن را اختیار کردیم که : آینه مثالی است هر تجلّی را دراین عالم ؛ ودر وی دیده نمی‌شود جز صورتِ خود ؛ وجرم آینه خودنمی‌توان دید . ومی‌فرماید که : درفتوحات مکی این‌بحث مستوفي رفته ، چنانکه گفته :

وَقَدْ بَيَّنّا هٰذا فِي الْفُتُوحاتِ الْمَكّيّة .

وآن درباب شصت وسوّم است ، درمعرفتِ « بقای نفس دربرزخ ، که میانِ دنیا وعقبی است » . وچنین‌فرموده که : برزخ حاجزی معقول است میان درمتجاور که آن دنیا وآخرت است است ـ و آن برزخ ، عینِ هیچ یکی ازآن هردو نیست ؛ وازهریکی ازآن هردوقوّتی باوی هست . وبرمثال خطی است که آن خط فاصل بُوَد میانِ آفتاب وسایه ؛ که آن خطّی موهوم خیالی است ؛ همچنانکه آدمی که صورتِ خود درآینه می‌بیند . ومیداند بیقین که صورتِ وی‌است درآینه ، از آن جهت که : صورتِ خود را می‌شناسد ؛ واز آن جهت که : در آینهٔ کوچك،

۹۱ ـ ن : درنسخهٔ « عفیفی » واو ندارد .

صورتِ خودبزرگتر ازآن می‌یابد که هست، میگوید که: این صورتِ من نیست. ومیداند که: دراندرونِ آینه هیچ صورتی نیست. ومیداند که: میانِ وی وآینه هیچ صورتی نیست. پس بیقین نمی‌تواند گفت که: خودرا درآینه دیدم؛ چراکه: اگر ازوی چگونگی آن‌پرسند، نتواند گفت. وبیقین میداند که: صورتِ خود رادیده [است] پس بنابر این تردّد هم منفی بود؛ وهم مثبت. هم موجود بوَد؛ وهم معدوم. هم معلوم بُود؛ وهم مجهول.

حق - جلّ جلاله - این آینه‌را ازبرای بندگان ضرب‌المثلی ساخت، وپیدا کرد؛ تابنده بداند بیقین، که: چون ازادراکِ حقیقتِ مثلِ این صورتی [که‌هم ازاین عالمِ مخلوق است] عاجز ومتحیّر میگردد؛ واوراتعیّنی که سبب اطمینانِ اوبود، حاصل نمی‌شود؛ بطریقِ اولی که: ازادراك حقیقت رؤیت حق‌تعالی [که خالق است وباهیچ چیز مشابهت ندارد] عاجزتر ونادان‌تر ومتحیّرتر باشد.

سخن شیخ - قدّس سرّه - در **فتوحات** این است که گفته شد. وبعضی‌دیگر گفته‌اند که: آن صورتها که درآینه می‌نماید، آن درعالم مثالی است. ودرظاهر شدنِ آن در عالم مثال، تقابل جرم صقیل شرط است؛ واگر این قول را اعتبار بودی، وفي‌الواقع هم‌آن استی؛ پس بایستی که؛ درآینه، بجزآن صورتها که در مقابلِ آن است، صورتهای دیگر دیده شدی. ولیکن چنین نیست.

وإذا ذُقْتَ هذا ذُقْتَ الْغايةَ الّتى ليس فوقَها غايةٌ فى حقِّ المخلوقِ. فلا تَطْمَعْ ولاتتعب نفسَك فى أن تَرْقَىْ فى أعْلى مِنْ هذا الدَّرَجِ فما هوَ ثمَّ أصلاً وما بعدَه إلاّ العدمُ المحضُ.

يعنى: چون به ذوق ووجدان به‌این‌مقام رسیدی که: تجلّی‌ذاتی ترا حاصل شد، بدان که: بجایی رسیدی که‌غایتِ سیرسائران، ونهایتِ سلوك سالکان، آن است. اعلی ازاین مقام، مخلوق راممکن نیست. پس طمع زیاده مدار. ونفس، درطلب رنجه مکن. ومپندار که از این عالیتر بشررا دست دهد. که بالای این

عدم محض است .

واگر سایلی گوید که : چون گفتی که : در این وصول ورؤیت جز عین ثابتهٔ خود ندیده ؛ چگونه ورای عینِ وی ، حق نباشد ؟ .

جواب گوییم که: دیدنِ بنده عین خودرا ، وظاهرشدنِ صورت عینِ وی بر وی ، عینِ دیدنِ حق ، ورسیدن به حقّ است . از بهر آنکه : اعیان ثابته شؤون وصفات واسماء حقّ اند . پس مطلقاً مغایرِحق نباشند . وتو به قاعدهٔ قوم دانسته‌ای که : اسماء وصفاتِ حق ، مِن وجهٍ ، عینِ حق‌اند . ومِن وجهٍ ، غیر[۹۲] . پس چون سالك، مشاهد عین‌خود گردد ، مشاهدِ حق، گشته باشد من‌وجهٍ . ومشاهدغیر گشته باشد ؛ که عبارت[۹۳] از آن، اسم خودی بنده است . ومقتدای راستگویان عاشق ، **شیخ حسین منصور** ـ قدّس سرّه ـ ازاینجا گفت :

أنا مَن أهوی ومن أهوی أنا   نحن روحانِ حَللنا بدَناً
فإذا أبصرتَنی أبصرتَه   و إذا أبصرتَه أبصرتَنا

پس بدان که : هر که شاهد ذاتِ خود شد ، شاهد ذاتِ حق شد . وبه‌زبانِ صاحب شریعت ـ صلعم ـ این معنی چنین روان گشت که : من عرَف نفسه فقد عرَف ربّه .

فهو مِرْآتُكَ فی رؤیتِكَ نَفْسَك ، وأنت مِرآتُهُ فی رؤیتهِ أسماءَهُ وظهورِ أحكامِها ولیست سِوی عَیْنِه .

پس گاه حق ـ تعالی شأنه ـ آینهٔ تو باشد ؛ وقتی که توخود را دراو بینی . وگاه تو آینهٔ حق باشی ؛ وقتی که او ـ عزّ شأنه ـ اسماء واحكام اسماء خود ، درتو بیند ؛ واین آینه درهر دوطرف ، بهردو اعتبار جز عین حق ـ تعالی ـ نیست .

بر نقش خود است فتنهٔ نقاش   کس نیست دراین‌میانه[۹۴] خوش‌باش

۹۲ ـ ن: من‌وجه غیرحق‌اند وتوشاهد غیرگشته‌ای که عبارت از آن اسم‌خودی‌بنده(ش)
۹۳ ـ ن : مشاهد غیر گشته باشد من وجه (ت) .
۹۴ ـ ن : دراین‌میان توخوش باش (ش ـ ت) .

ازبهر آنکه ظهور اعیان ثابته و کمالاتی که وی را است به« وجود » ظاهر میشود . وصفات واسماء واحکام اسماء به«اعیان» ظاهر میگردد ؛ که محلّ سلطنتِ اعیان است که : « کنت کنزاً مخفیّاً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف » اشاره برآن است . و« المؤمن مرآة المؤمن» هم‌به‌این‌دعوی برهان‌است . و«المؤمن» یکی ازاسماء حضرت رحمان است .

فاختلَطَ الأمرُ وَانْبَهَمَ : فمِنّا من جَهِلَ فی علمه فقال : « والعَجْزُ عن دَرْكِ الإدراك [إدراكُ] ، ومِنّا من عَلِمَ فلم يَقُلْ مثلَ هذا وهو أعلى القول ، بل أعطاه العلمُ السّكوتَ ، كما [95] اعطاه العجزَ .

پس حال مرأی که‌آن «حق» است‌با «عبد» درمیانِ دومرآت، که آن «عبد» است یا « حق » ، مختلط وپوشیده شد ؛ تاعرفاء دراین بحث به شبهت افتادند که : مرأی حق است یاعبد ؟ .

پس ازما که اهل عرفانیم ، بعضی متحیّرشدیم درعلم خود [« جَهِل بمعنیِ تحیّر َ » ؛] که چگونه‌تمیز کنیم میانِ مرتبهٔ‌حقّیت وعبدیّت ؟ وآن که‌متحیّر شد ، چنین گفت که : به‌عجز معترف شدن ازدریافت یافت ، عینِ یافت است .

وازما کس بود ، وباشد که : متحیّر نشد . و از عجز ، سخن نگفت ؛ وتمیز کرد میانِ حقّ وعبد . ونگفت که : « العجز عن درك الادراك إدراك » . بلکه خاموشی اختیار کرد ؛ وسکوت دراین مقام ، اعلی است از گفتن آن وإظهار عجز کردن؛ بلکه علم اوبه مراتب، اورا این آموخت که : خاموش گردد ؛ همچنان که حیرت ، او اورا آن آموخت که : ازعجز دم زند .

وهذا هو أعْلَى عالِمٍ باللهِ . وليس هذا العلمُ إلاّ لِخاتَم [96] الرُّسُل و خاتَمِ الأولياءِ .

---

۹۵ ــ ن : السکوت ماأعطاه (عف) .

۹۶ ــ ن : الابخاتم الرسل (ش) .

واین کس از عجز سخن نگفت ، وسکوت اختیار کرد ، او بزرگترین عالمي وعارفي‌است بحق . ازبهر آنکه : اومراتب ومقامات رامي‌داند ؛ ودرهرمقامي حقّ ِ آن مقام میگزارد ؛ وچنین علمي ومعرفتي نیست ، ونباشد ، الاّ ازآن ِ خاتم رُسُل که‌آن محمدمصطفی است ـ صلعم ـ ؛ واز آن ِ خاتم اولیاء ، که‌آن عیسی است علیه‌السلام . از بهرآنکه: به‌جمیع مقامات ومراتب ِ کلّی وجزئی محیط گشتن ، وتمیز میان هرمرتبه کردن ، نیست الاّ کسی را که صاحب اسم اعظم بود ظاهراً وباطناً ، وآن محمّد رسول‌الله است که خاتم رسل است ـ صلعم ـ که همهٔ انبیاء ورسُل[۹۷] ازمشکات ِ باطن ِ محمّدی ـ صلعم ـ استمداد کردند ؛ تاحق ومراتب ِ حق رامشاهده کردند؛ وهمچنین خاتم اولیاء ، که همهٔ اولیاء آنچه دارند ازولایت ، از خاتم اولیاء دارند ؛ بلکه انبیاء نیز ولایت ازاودارند ؛ چنانکه میفرماید :

وما یَراه[۹۸] اَحدٌ من الأَنبیاءِ والرّسل اِلاّمِنْ مشکوٰة الرّسولِ الخاتَم ، ولایراه اَحدٌ من الأَولیاءِ اِلاّ مِنْ مَشکوٰة الولیِّ الخاتَم ، اَنَّ الرُّسُلَ لایَرَوْنَه ـ متی رَأَوْهُ ـ اِلاّ من مشکوٰة خاتَمَ الأَولیاءِ .

یعنی : هیچکس رامیسّر نشد « حق دیدن » وبه حق رسیدن » از انبیاء ورُسُل ؛ الاّ به‌استمداد ازروح ِ خاتم ِ رُسُل . وهمچنین اولیاء ؛ الاّ ازمشکات ِولیِّ خاتم ؛ حتّی رُسُل ، که حق رانبینند ، الاّ ازمشکات ِ خاتم‌اولیاء . واین سخن در غایت لطافت ودقّت است ؛ به‌مقدّمه‌ای فهم توان کرد :

بدان که : نبیِّ مامکرّم ، مجتبی محمد مصطفی مظهر ِ اسم اعظم جامع ِ

۹۷ ــ ن : رسل رسالت ونبوت از مشکوة محمد دارند وحق را از مشکوة او بینند ، وخاتم اولیاء که همهٔ اولیاء ولایت ازودارند وحق‌را از مشکوة او بینند ، بلکه انبیاء ورسل نیز که ولایت باطن ایشان است ، هم از مشکوة خاتم اولیاء دارند ، وحق را از مشکوة او بینند چنانچه میفرماید : ومایراه أحد . . . (ش) .

۹۸ ــ ن : ولایراه احد (عف) .

حق‌است ـ تعالی شأنه ـ ظاهراً ورسالةً ؛ وباطن او ، ولایت .

وجمیع انبیاء مظاهر امّهات اسماء حق‌اند . که آن‌اسماء در تحت اسم جامع داخل‌اند . پس نبوّت همهٔ انبیاء مأخوذ بود ازمقام نبوّت محمّدی ـ صلعم ـ . ومرتبهٔ نبوّت منتهی گشت ؛ وختم شد به وجود محمّد ـ صلعم ـ ؛ که بعد ازوی نبیّ نباشد. چرا که: درمراتب نبوّت بتمام، اوسیر کرد ؛ ودروی نبوّت، بکمال‌رسید . وورای کمال حال اودرنبوّت هیچ‌دیگر ممکن نیست . بماند مرتبهٔ ولایت که آن باطن نبوّت است ، وآن منقطع نشده ؛ بحسب استعداد هرولیّی چیزی ازولایت بظهور میرسد ؛ تاآنگاه که تمام آن درمتعبّدی کامل بظهور رسد ؛ چنانکه ورای آن ، مرتبه‌ای درولایت ممکن نبود، ولایت نیز به وی ختم گردد ؛ اورا « خاتم ولایت » گویند . وشیخ ـ قدّس سرّه ـ وبیشتر محقّقان برآنند که : آن عیسی روح‌الله است علیه‌السلام . وبعدازین مباحث بحث « ختم ولایت » تصریح خواهد کرد [99] هم در این کتاب .

پس چون ترا معلوم شد که : صاحب مقام نبوّت وولایت به اصالت، به حکم مظهریّت اسم اعظم جامع، رسول عربی محمدمصطفی‌است ـ صلعم ـ .

وهم‌ترا معلوم گشت که : اودر عالم غیب بود ؛ وفیض رسالت از وی به جمیع انبیاء میرسید . وولایت ـ که باطن‌نبوّت بود ـ هم‌ازوی استفاضه میکردند . چون بازبه‌عالم غیب رفت ، وسردر نقاب حجاب کشید ، حقیقت وی فیض‌ولایت به‌اولیاء میرساند ؛ تاآنگاه که ازعالم‌غیب درصورت خاتم‌اولیاء تجلّی کند ؛ ومُهر خاتمیّت ولایت برولایت زند . پس انبیاء واولیاء جمله، خازن نبوّت وولایت اوباشند .

وترا این قاعده معلوم است که : سلطان، مال خود به‌خزینه دار بسپارد ؛ واو رابفرماید که : این‌مال من،بعضی به‌خدم وحواشی من صرف کن؛ وبعضی به‌مصالح خاصّهٔ من صرف کن ؛ وبعضی رانگاهدار ؛ چون من‌ازتوطلب دارم ، به‌من بده .پس

۹۹ ـ ن : تصریح خواهیم کرد (ت) .

خازن به امر سلطان، هریك را چنانکه فرموده از خزانه چیزی میرساند. وچون سلطان ازوی چیزیطلبد، بهسلطان برساند. دراین عطا که خازن ازخزانهٔ سلطان کند، هیچ عاقل، خزانه دار رابرسلطان تفضیل نکند؛ ودرمرتبهٔ سلطان هیچ نقصی پیدا نشود. لا، بل، جناب [السلطان] اعلی من أن یتصرّف فی ماله بنفسه،

همچنین بدان که: خاتم اولیاء، خزانه دارِ ولایتِ محمّدی است؛ وجمیع انبیاء واولیاء تبَع وحواشی او. «آدمُ ومَن دونهُ تحتَ لوایی» مُخبر از آن معنی است. پس رُسُل که خاصگیانِ سلطانِ انبیاءاند، اگرحق بینند، ازمشکاتِ خاتمِ رُسُل بینند. واولیاء - که مراتب ایشان فروتر از مراتب رُسُل است - چون حق بینند، ازمشکاتِ خاتم اولیاء بینند؛ بلکه رُسُل نیز همازمشکاتِ خاتم اولیاء بینند؛ واز آن روی که هریکی از رُسُل، صاحب نبوّت وولایت‌اند، هر یك ازحصّه ولایتِ خود دیده باشند؛ که صاحبِ جمعِ آن حِصَص، خاتم اولیاء است.

فإنّ الرّسالةَ والنبوّة - [اعنی نبوة] التّشریع ورسالته - تنقطّان[100]، والولایةُ لاتنقطّع[101] أبداً، فالمرسَلون، من کونهم أولیاءَ، لایرون ما ذکرناه إلاّ من مشکوةِ خاتَم الأولیاءِ، فکیف مَنْ دونهم منَ الأولیاءِ؟.

بدرستی که رسالت ونبوّتِ تشریعی هردومنقطع گشتند؛ وبهآخر رسیدند چنانکه به محمّد رسول‌الله - صلعم - ختم‌شد[102]. وازبهر آن نبوّت تشریعی انقطاع پذیرشد، کهرسالت ونبوّت، ازصفاتِ کَونی زمانی‌است. وچون‌زمانِ آن منقطع گشت، آن نیز منقطع شد. لیکن ولایت، قطعاً منقطع نگردد. چرا که: چون

---

۱۰۰ - ن: تنقطعان (عف).

۱۰۱ - ن: لاتنقطع (عف).

۱۰۲ - ن: چنانکه به محمد رسول‌الله - صلعم - رسید ختم شد (ت) / .. به آخر رسید وختم شد (ش).

ولایت ، صفتِ الهی است ؛ چنانکه فرمود : « وَهُوَ الوَلِيُّ الحَميدُ » [۱۰۳] وقالَ تعالی : « اللهُ وَلِيُّ الّذينَ آمَنوا » [۱۰۴] . وصفاتِ الهی ازلی وابدی باشد .

پس ولایت دائماً باشد . ووصول به حضرتِ الهیّت ممکن نیست هیچکس را ، ازنبیّ وغیرنبیّ ؛ الاّ به ولایت . پس انبیاء ازآن روی که صاحب ولایت‌اند ، حق رانبینند ، جزازمشکات خاتم اولیاء .

چون حال انبیاء در رؤیت چنین است ، ولیّ که نه نبی‌بود، بطریقِ اولی ؛ که او نیز از مشکات خاتم اولیاء بیند. ودر این عبارت که فرمود : « اعنی نبوّة التشریع » لطیفه‌ای است . وآن لطیفه‌این است که :

نبوّت ورسالت منقسم بردوقسم است :

قسمی : تعلّق به تشریع دارد ، که آن اوامر ونواهی است از حقّ برخلق بواسطه انبیاء عَلَیهِمُ السَّلام وآن انقطاع پذیرفت .

وقسمی دیگر : خبردادن ازحقایق الهی واسرارغیب واظهار اسرارعالم‌مُلك وملکوت و کشف اسرار ربوبیّت است ؛ وآن منقطع نمیگردد ؛ وآنرا « إنباء » گویند .

وإن کان خاتَمُ الأولیاء تابعاً فی الحکم لِما جاء به خاتَمُ الرُسُل من التشریعِ ، فذلك لایَقدَحُ فی مقامِه‌ولایُناقِضُ ماذهَبنا إلیه ، فانّه من وجهٍ‌یکون أنزَلَ کما أنّهُ من وجهٍ یکون أعلیٰ .

این جواب است ازسؤالی مقدّر ؛ وسؤال این است که : چون درخبرچنین آمده که: خاتم ولایت [که آن‌عیسی است عَلَیهِ السَّلام] چون به‌خاتمیّتِ ولایت، ظهور کند ، درحکم شریعت تابع خاتم رسالت بود ؛ که آن محمّد رسول‌الله است . پس ، چگونه متبوع ، تابع بود ؟ چون تابع گشت ، متبوعیّت نماند .

۱۰۳ ــ ق (س ۴۲ ــ ۲۸) وهو .
۱۰۴ ــ ق (س ۲ ــ ۲۵۷) الله .

جواب گوئیم که: اگرچنین است که: خاتم ولایت، متابعتِ شریعت صاحب خاتم رسالت کند، امّا این متابعت، درمقام وی هیچ قَدحی نکند. ونقضِ سخنِ ما درمتبوعیّت وی، به این نتوان کرد؛ ازبهر آنکه شخص، شاید که ازوجهی تابع باشد؛ واز وجهی متبوع. واز وجهی فروتر بود؛ واز وجهی برتر. چنانکه خاتم ولایت از وجهِ ولایت، متبوع است؛ که همه از وی، ولایت گیرند. واز وجه شریعت، تابع؛ که پیروی شریعتِ مصطفی کند.

ودر ظاهر شریعت مثل این ظاهر گشت؛ وآن مؤیّد قول ما است که: می‌توان بود که: ازوجهی اَنزَل باشد؛ وازوجهی اَعلی. چنانکه گفته:

وقد ظَهَر فی ظاهر شرعنا مایؤیّد ما ذهبنا إلیه فی فضل عمر فی أساری بدرٍ بالحکم فیهم؛ وفی تأبیر النّخلِ.

وآن چنان بود که: درزمان رسول ـ صلعم ـ چون به غزای بَدر، مهاجر وانصار حاضر شدند، وغلبه مسلمانان را بود، واسیرِ بسیار بیاوردند، بدان سبب حق ـ جلّ وعلا ـ عتاب فرمود بارسول ـ صلعم ـ که: «ماکانَ لِنَبیٍّ اَن یَکُونَ لَهُ اَسری حتّی یُثخِنَ فی الاَرض[۱۰۵]».

یعنی: سیّد البشر بحکم «وَشاوِرهُم فی الامرِ»[۱۰۶] باصحابه مشورت فرمود که: بااین اسیران چه کنیم؟.

رأی عمر این بود[۱۰۷] که: خویش وتبار هریك را به هرمسلمان باید داد؛ تابه تیغ وتبر، وجودایشان زیروزبر گرداند.

۱۰۵ ـ ق (س ۸ ـ ۶۷) ماکان.

۱۰۶ ـ ق (س ۳ ـ ۱۵۹) وشاورهم.

۱۰۷ ـ ن: رأی وزیر صاحب‌غیرت امیرالمؤمنین‌عمر ـ رض ـ این بودکه: خویش (ش ـ ت).

ورأی ابو بکر آن بود[۱۰۸] که : ایشان را بفروشیم تاصحابه ومهاجران را غنیمت ویُسر حاصل شود .

سیّد کونین ، رأی صدیق[۱۰۹] اختیار کرد . چرا که : رحمت عالمیان بود ؛ پس بدان سبب معاتب شدند .

ودریك صورتِ دیگر که : « تأبیر نخل » است ، وآن چنان بود که : عادت چنان بودی درعرب که : پاره‌ای ازطلع نخلی که آنرا « ذَکَر » گفتندی ، برداشتندی ودرمیانِ خوشهٔ نخلی که آنرا « اُنثی » گفتندی ، تعبیه کردندی ؛ هرسالی چنین کردندی تاخرما نیکو وفربه بودی .

رسول ـ صلعم ـ یك سال ایشان‌را ازاین فعل که آنرا « تأبیر » خوانند ، منع فرمود ؛ وآن سال خرما نبود . صورتِ حال باحضرت رسالت عرضه داشتند ، فرمود که : « أنتم اعلم بأمور دنیاکم » ، شما به‌کار دنیاوی خود داناترید ازمن که محمّدم . بعدازاین چنانکه میدانید میکنید .

پس دراین صورت، فضیلتِ عَرَب ثابت کرد ؛ ودرآن صورت، فضیلتِ عمر ظاهرشد ؛ وحال آنکه محمّد بهترومهترِ جمیع موجودات است .

پس اثباتِ این فضیلت ، هیچ کس ازایشان، برآن ندارد که گوید : ایشان فاضلتر ازمحمّد بودند . وهیچ‌نقصی درمراتب عالیهٔ محمّدی پیدانشد .

پس شاید که کسی ازوجهی فاضل بُوَد ، ازوجهی مفضول .

فما یلْزَمُ الکاملَ آن یکون له التقدّمُ فی کل شَیءٌ وفی کلّ مرتبته ، وانّما نظرُ الرّجال إلی التقدّم فی رُتَب[۱۱۰] العلم باالله . هنالك مطلبُهم . وأما حوادثُ

۱۰۸ ـ ن : رأی خلیفه صاحب حلم صدیق اکبر، امیرالمؤمنین ابو بکر . آن بود که (ش ـ ت) .

۱۰۹ ـ ن : سیدکونین ، رأی صدیق صدّیق اختیار کرد (ش ـ ت) .

۱۱۰ ـ ن : فی رتبة العلم بالله (عف) .

الأکوانِ فلاتعلّقَ لخواطِرهم بها فتحقّقْ ماذکرناه .

یعنی : لازم نیست که « کامل درهمه چیزی ودرهمه مرتبه » برهمه مقدّم باشد. نظرمردانِ این راه درتقدّم مرتبهٔ سالك است درمعرفتِ حق ـ تعالی ـ . مطلب و مطلوب آن است . وخاطر عاطرِ این طایفه ، نه نگرانِ اکوان شود ؛ ونه ملتفتِ مکان ، ونه متعلّق به این وآن .

مردانِ رهش زنده به جانی دگرند — مرغان هواش ز آشیانی دگرند
منگر تو بدین دیده به ایشان کایشان — بیرون زدو کون ،از جهانی دگرند

لمّا مثّل النبیُّ ـ صلعم ـ النبوّةَ بالحایط من اللّبِن وقد کَمُلَ سوی موضع لبِنَةٍ واحدة [111] فکان ـ صلعم ـ تلك اللّبِنَةَ . غیر أنّه (ص) لایراها إلاّ کما قال لَبِنَةً واحدةً . وأما خاتَمَ الأولیاءِ فلابدّ له من هذه الرؤیا ، فیری ما مثّله به رسول الله ـ صلعم ـ ویری فی الحایط موضعَ لَبِنتَین ، واللّبِنُ ، من ذهب وفضّة فیری اللّبِنتَین اللّتین ینقص [112] الحایط عنهما ویکمل [113] بهما ، لبنة فضّة ولبنة ذهب [114] . فلابدّ أن یری نفسَه تنطبع فی موضع تَیْنِك [115] اللّبنتَیْن ، فیکون خاتَمُ الاولیاء تَیْنِك اللبنتین . فیَکْمُلُ الحایطُ .

بدان که : جواب لما [درلمامثّل النبی ـ صلعم ـ] این است که : فلابدله من هذه الرؤیا . وآنگاه **معنی کلام** آن بود که : چون خاتم رُسُل محمّد ـ صلعم ـ نبوّت رابطریق تمثیل به دیواری تشبیه کرده از خشت ، که درآن دیوار . یك

۱۱۱ ـ ن : لبنة فکان (ت ـ عف) .

۱۱۲ ـ ن : اللتین تنقص الحایط (عف) .

۱۱۳ ـ ن : عنهما وتکمل بهما (عف) .

۱۱۴ ـ ن : لبنة ذهب ولبنة فضة (عف) .

۱۱۵ ـ ن : تلك اللبنتین (ك)

خشت دربایست بود ؛ تادیوار تمام گردد . و گفته‌است که : « من که رسولم ، آن خشت بودم ، که دیوارنبوّت به من تمام گشت . » ورسول جزاین ندید که موضع یك خشت از دیوار ، خالی بود. چرا که : ظهور وی در این مقام ، ظهور به‌نبوّت بود . پس لابد است که : آن که خاتم اولیاء است ، این دیوارِ ممثّل راچنان بیند که : ازوی موضعِ دوخشت مانده است که تمام گردد : یکی خشت نبوّت [که ظاهرِ اواست] ویکی خشتِ ولایت [که باطن او است] وموضع این دو خشت به وجود خاتم اولیاءتمام گردد. چرا که : خاتم اولیاء بظاهرمتابعتِ ملّتِ محمّدی کند. واوآخرین کسی است ازمتابعان شریعتِ رسولِ ما ـ صلعم ـ . وبعداز وی‌ومؤمنان زمانِ وی هیچکس دیگرمتابعتِ رسول نکنند ؛ تاقیامت برخیزد . وبه باطنِ خود، صاحبِ ولایتِ مطلقه، اواست . وختم ولایت مطلقه به‌اوخواهد بود . که بعد ازوی دیگر ولی نباشد ؛ وقیامت برخیزد .

پس این سخن راست باشد که : خاتم ولایت، خود را در موضع آن دوخشت بنشسته بیند ؛ تادیوار به وی تمام گردد . واین دوخشت راچنان بیند که : یکی از زراست ، ویکی ازنقره . وخشت نقره ، صورت نبوّت است ؛ وخشتِ زر صورت ولایت . چنانکه گفته است :

والسببُ الموجِبُ لكونهِ رآها لَبِنتَيْنِ انّهُ تابعٌ لشرعِ خاتمِ الرُسلِ فى الظاهر وهو موضعُ اللّبنة الفضّة وهو ظاهرهُ وما يَتْبَعَهُ فيه من الاحكام .

معنی این کلام این است که : بطریق دلیل ، از پیش، درمعنی «ولما مثل» تضمین کردم . وبعدازآن بطرین نقل آنچه شیخ در **فتوحات** یاد کرده از احوالِ خاتم ولایت ؛ واضح گفته شود ؛ تاشبهت مرتفع گردد .

واگر کسی گوید که : چرا نبوّت‌را به « خشتِ فضی » مثل زد ؟ وولایت رابه « خشت زرّین » ؟ .

جواب گوییم که : فضّه : درآن بیاضی هست مُشرف برسواد ؛ بیاضِ او مناسب نوریّتِ حقیّت[116] است ؛ وسوادِ اومناسب ظلمت خلقیّت .

ونبوّت راطَرَفی باحق است ، وطرفی باخلق . که نبیّ ازحق می‌ستاند ، وبه خلق میرساند .

وامّاذهب : دروی‌جز نوریّت وصفانیست ؛ ومرکّب ازهیچ کَون[117] دیگر نیست . وآن مناسب نوریّت حقّیه است : و « ولیّ » جز به حقّ مشغول‌نیست .

کماهو آخِذٌ عن الله[118] فی السِّرِّ ماهو بالصورةِ الظاهرةِ مُتَّبعٌ فیه ، لأنّه یَرَی الأمرَ علیٰ ماهو علیه ولابُدَّ أن یراه هکذا وهو موضعُ اللبنةِ الذهبیّةِ [فی الباطن ،] فإنه آخذٌ[119] من المعدنِ الّذی یأخُذُ منه الملکُ الّذی یوحی به إلی الرّسول .

ما [در کما هو بالصورة] باما بعدوی[120] درتقدیر نصب‌است ، که مفعول «اخذ» است ؛ **یعنی** : خاتم ولایت تابع شریعت بود ظاهراً ؛ همچنانکه آن احکام را به باطن ، از حق فرامیگیرد . ازبهر آنکه : خاتم ولایت بحکم ولایت مطّلع است برآنچه در « علم الله » است ازاحکام الهی . وازاحکام الهی یکی شریعتِ محمّدی است .

پس ولیّ به باطن، آن‌احکام ازآن معدن ستاند که جبرئیل ستده باشد ، وبه محمّد آورده [باشد] واداکرده ؛ وبظاهر از رسول ستاند؛ وبه‌آن عمل کند . واز این جهت است که : ولیّ را این قوّت واین نظرهست که اودر موضع لبنهٔ ذهبیّه در

۱۱۶ ـ ن : نوریت حقیقیه (ش) .

۱۱۷ ـ ن : ازهیچ جنس دیگر (ش) ـ شاید متن بدینصورت : «ازهیچ لون» بهتر باشد ـ م .

۱۱۸ ـ ن : آخذ من‌الله (ك) .

۱۱۹ ـ ن : فانه أخذ من (عف ـ ت) .

۱۲۰ ـ ن : بالصورة تاماوبعد وی (ك) .

کار می‌نشینند ؛ لاجرم شیخ فرمود :

فإن فهمتَ ما أشرتُ به فقد حصَلَ لك العلمُ النّافعُ [۱۲۱] .

یعنی : اگرفهم کردی آنچه اشارت کردم [که : انبیاء علیهم السلام از آن روی که ولایت دارند ، همه‌حق‌را ازمشکات خاتم‌اولیاء بینند] تراعلمی نافع حاصل شد.

یا خودچنین گوییم که : اگر فهم کردی آنچه اشارت کردم بدان ، وبدانستی که : خاتم اولیاء بعینه خاتم رُسُل است که ظاهر میگردد ، نه برسبیل تناسخ، بل برسبیل بَرزاتی [۱۲۲] که کُمَّل را است ازجهت لطافتِ اشباح ایشان ؛ که اشباحُهم ارواحُهُم . وازبهرآن ظاهرمیگردد تاخلق [را] به اسرار وحقایقِ الهی ، آگاه کند . درآخرهم : چنانکه دراوّل ، ایشان را آگاه گردانید به احکام الهی ، وغالباً این‌معنی بغایت مناسب است، نبینی که : درقرآن ، ازآن معنی به‌چه عبارت خبر فرمود ، حیث قال تعالی : « وَلاتَعجَل بالقُرآنِ مِن قَبلِ أن یُقضی إلیكَ وَحیُه [۱۲۳] » . وحال آن بود که : چون جبرئیل علیه السلام به محمد نازل میشد ، پیش ازآنکه ادای رسالت واحکام خود کند ، رسول ـ صلعم ـ سبق‌میگرفت ، وآن احکام میخواند . چراکه: اوبباطن، مطّلع بود بر«علم‌الله» از راه ولایت ؛ واز منبع ومعدن به راهِ سِرِّهمین معنی، بهوی رسیده بود . [پس] خطاب رسید که : وقتِ اظهار معنیِ ولایت نیست ؛ حالابه نبوّت بساز [۱۲۴] وپیش از آنکه جبرئیل برتو خوانَد مخوان . والله اعلم .

فکل نبیٍّ من لَدُنْ آدمَ الی آخرِ نبیٍّ مامنهم احدٌ یأخذ الاّ من مشکوة خاتم

---

۱۲۱ ـ ن : العلم النافع بکل شیء (عف) .

۱۲۲ ـ ن : برسبیل نورانی که کمل (ت) .

۱۲۳ ـ ق (س ۲۰ ـ ۱۱۴) ولاتعجل .

۱۲۴ ـ ن : به نبوت بشتاب وپیش (ت) .

النبيين، وإن تأخّرَ وجودُ طينتِه، فإنه بحقيقته موجودٌ، وهو قوله ـ ص ـ: «كنتُ نبياً وآدمُ بينَ الماءِ والطين». وغيرُهُ من الأنبياء ما كان نبياً إلا حين بُعِثَ. وكذلك خاتَمُ الأولياءِ كان ولياً وآدمُ بين الماءِ والطّينِ، وغيرُه من الأولياء ما كان ولياً إلاّ بعد تحصيله شرائطَ الولايةِ من الأخلاق الإلٰهيّةِ في الاتّصاف بها من كون الله تَسَمّى «بالولي الحميد».

هرچند آن سخن مکرّر مینماید، امّا ازپیش بطریقِ اجمال فرموده بود؛ ودراین موضع، آن را نتیجهٔ سخنِ سابق گردانید؛ گفت که:

بنا براین مباحثهٔ سابقه پس معلوم گشت که: هر نبیّ که بوده ـ از آدم تا محمّد ـ جمله نور نبوت ازمشکات خاتم‌النبیّین گرفته‌اند که آن محمّد است ـ صلعم ـ. واگرچه وجود طینی محمّد ازهمه متأخّر بود، امّا بحقیقت خود درعالم ارواح، برهمه مقدّم [بود؛] ونبی بود؛ وحدیثِ «کنت نبیّاً وآدم بین الماء والطّین» مخبر از آن معنی است؛ وغیراو ازانبیاء درعالم ارواح نبیّ نبودند. وتاآن زمان که اورا به نبوّت نفرستادند، نبیّ نشدند. چرا که: مقصودِ آفرینشِ او بود. واوّل موجودی که درعلم‌الله سربر زد، او بود. وازمراتب اواعیانِ عالم پدید شد. واز نورِ اوانوار انبیاء پیداشد.

واگر سائلی گوید که: ارواح انبیاء پیش از اشباحِ ایشان هم درعالم ارواح، وهم درعلم‌الله، موجود بودند؛ واستعداد ایشان مر نبوّت راهم باایشان موجود بود؛ پس چگونه باشد که: ایشان درعالم ارواح، نبیّ نبوده باشند؛ بل إلی حین البعثة ؟؟

جواب گوئیم که: بلی، اعیان انبیاء، درعلم الله بودند؛ وبحسب استعداد خود، طالب ظهور نبوّت بودند؛ امّاباوجود نور محمّدی که برمثالِ آفتاب بود، ایشان مانندِ کواکب، در تحت اشعّهٔ نور وی مختفی بودند وهیچ ظهور نداشتند. پس

آنگاه که درمقام ظلمت آباد شب طبیعت وجسمیت وعنصریت نشأت دنیوی قرار گرفتند، همچون ستاره وماه که درشب، ظهور کنند، پیدا شدند. همچنین بود حال خاتم اولیاء؛ که همهٔ اولیاء نور ولایت از مشکات وی گرفتند. واو ولی بود؛ وآدم میان آب وگل بود. وغیر اوازاولیاء، تاشرایط ولایت ـ که آن تخلق باخلاق الله است ـ درایشان پیدا نشد، ولی نگشتند.

وشرایط ولایت آن است که: سالك از خیالات وهمی منزه گردد؛ واز وازصفات نفسی مطهر شود؛ وازقیود جزئی مخلص گردد؛ ووجودات فعلی وصفاتی وذاتی خود را درافعال وصفات وذات حق فانی کند؛ آنگاه او متخلق به اخلاق الهی بود؛ آن زمان ولی باشد. واسمی ازاسماء ذات حق، ولی است که «وَهُوَ الوَلِیُّ الحَمِید [۱۲۵]». پس این ولی، مظهر اسم آن ولی گردد.

فخاتَمُ الرّسلِ من حیثُ ولایته، نسبتهُ مع الختم [۱۲۶] للولایة نسبةُ الأنبیاءِ والرّسلِ معه، فإنه الولیُّ الرّسولُ النبیُّ. وخاتم الأولیاء الولیُّ الوارثُ الآخذ عن الأصل المشاهِدُ للمراتبِ.

«مع» بمعنی «الی» است دراین دوموضع؛ یعنی: نسبته الی الختم [۱۲۷] والرّسل الی الختم.

این سخن ازبرای دفع وهم متوهّم، مکرّر کرد که: امکان آن هست که کسی توهّم کند که: دیگر انبیاء ورسل، ولایت ازمشکات خاتم ولایت اخذ کنند؛ وخاتم رسل نه‌چنین بود.

میگوید: نسبت خاتم رسل باخاتم اولیاء همان نسبت است که دیگر انبیاء باوی. ازبهر آنکه: خاتم رسل ـ صلعم ـ رسول ونبی وولی است، رسالت ونبوّت،

---

۱۲۵ ـ ق (س ۴۲ - ۲۸) وهو.

۱۲۶ ـ ن: مع الخاتم للولایة (عف).

۱۲۷ ـ ن: الی الخاتم والرسل (ت).

ظاهرِ او؛وولایت باطنِ او بود . وخاتم‌اولیاء مظهر ولایت مقیّدهٔ اودرظاهر، درزمان غیبتِ او؛ چنانکه دیگرانبیاء همه مظهر نبوّتِ مقیّدهٔ اوبودند درظاهر ، قبل از ظهورِ طینتِ او .

ودرآخر این سخنها [چنانکه ازپیش ،وعده رفت] بحثی مستوفی ، کرده‌شود در « ولایت مقیّده ومطلقه، ونبوتِ مقیّده ومطلقه، وخاتم ولایت مقیده ومطلقه» إن شاء الله تعالی .

وهو حسنةَ من حَسَناتِ خاتَمِ الرّسل محمد ـ صلعم ـ مقدّم الجماعة وسيّدِ وُلْدِ آدم فی فتح بابِ الشفاعة . فعَيَّن حالا خاصًّا ما عَمَّم . وفی هذا الحالِ تقدَّم علی الأسماء الإلٰهيّة فإنّ الرّحمنَ ماشَفَعَ عند المنتقمِ فی أهل البلاء إلّابعد شَفاعةِ الشّافعين ففاز محمّدٌ ـ صلعم ـ بالسيادة فی هذا المقام الخاص . فمَنْ فَهِمَ المراتبَ والمقاماتِ لم يَعْسُرْ [128] عليه قبولُ مثلِ هذا الكلام .

یعنی : خاتم ولایت صورت حسنه‌ای است ازحسناتِ محمّد خاتم رسل ـصلعم ـ و آن ، درجهٔ عالیهٔ اوست که « مقام محمود » و « وسیله » نام آن است [129] . پس چنان باشد که : خاتم ولایت ، مظهر این درجهٔ محمدی باشد که محمد ـ صلعم ـ مقدّم جمع انبیاء است ؛ وسیّد وُلدِ آدم است درفتح باب شفاعت . چنانکه درخبر مشهور مسطور است که : چون خلایق در روز قیام قیامت ازخاك سر بردارند ، وبمحشر آیند ، اندسال درحیرت ، جمله مُهرِ سکوت بردَرِ دهان نهاده باشند که هیچ یك رامجال گفتار نبود . باتفاق بر آدم آیند ، وگویند : « ای پدر ! فرزندان رادریاب ؛ ودرحضرت ازبرایِ ماسخنی گوی » . گوید که : امروز سخن گفتن وظیفهٔ من نیست ؛ بَرِ ابراهیم روند ؛ تااوچه میگوید ؟ اونیز همان گوید که‌آدم

۱۲۸ ـ ن : لم یعسره علیه (ك) .

۱۲۹ ـ ن : مقام محمود وسیلهٔ نام اواست (ت) .

گفت علی هذا. تا آخر الامر جملهٔ انبیاء با اُمم ایشان بَرِ محمّد - صلعم - آیند؛ وگویند: ای پیش ازهمه وبیش ازهمه! امروز روزِ تواست؛ دَرِ شفاعت بگشای وبه حضرت درآی. وهمه را از این حیرت برهان. محمّد - صلعم - درآید؛ وحق را ثنا گوید. از حضرت اجازه خواهد. ندا آید که: «إشفَع تُشفَّع، وسَل تُعطَ [۱۳۰]».

شیخ - رض - میگوید: پس معلوم شد که: [۱۳۱] تقدّم محمّد ﷺ برجمیع انبیاء وسیادت او برطوایفِ اصفیاء، از رویِ تعیّنِ شخصی وی درحالتی خاصّ است؛ که آن حالت شفاعت است درروزقیامت. وازآن جهت بطریق عموم، بیان تقدّم نفرمود؛ تالازم نیاید تقدّم وی درامورکلّی وجزئی؛ تاچون فرماید که: «أنتم اعلَمُ بأمور دنیاکم»؛ یادرصورتِ فضل عمر وامثالِ آن، وذکرآن، هیچ بَروی لازم نگردد. بازجهتِ فضیلتی دیگر محمّد را، لطیفهٔ دیگر [۱۳۲] بیان کرد، وگفت که: در این حال، شفاعت که خاصّ محمّد را است در روز قیامت، او را رتبتی وتقدّمی بموجب اسمی ازاسماء الهی - که آن الرّحمن است - حاصل شد. وشرح این، ازآن حدیث معلوم گردد که درخبر معتبر است که:

درروز قیامت اوّل کسی که شفاعت کند وشفاعتِ اوقبول کنند، محمّدرسول الله باشد. وبعدازوی دیگر انبیاء باشند. وبعداز انبیاء اولیاء باشند. وبعد ازاولیاء مؤمنان باشند. وآخرتر کسی که شفاعت کند[اسم الرحمن باشد که درحضرت ذات ارحم الراحمین - تعالی شأنه - شفیع گردد [۱۳۳]].

پس مارا معلوم شد که: اسمِ الرّحمن که بخشنده وبخشاینده است از برایِ

---

۱۳۰ - ن: سل تعطه (ك) باتوجه به اصل حدیث تصحیح شد.

۱۳۱ ن: پس تقدم محمد - ص - بر . . . (ش - ت).

۱۳۲ - ن: فضیلتی دیگر بیان کرد وگفت (ت).

۱۳۳ - ن: شفاعت کند، ارحم الراحمین باشد (ك - ت).

اهل محنت وبلا ، نزد اسم منتقم [که داد دهنده وانصاف ستاننده است] هیچ شفاعت نفرماید ؛ الاّ بعدازآنکه شفاعت کنندگان از محمّد ـ که سید انبیاء است ـ ودیگر انبیاء ورُسُل واولیاء ومؤمنان شفاعت کنند .

پس معنیِ « فازمحمّد ـ صلعم ـ بالسّیادة في هذا المقام الخاص » راست باشد ؛ هر کس که فهم مراتب ربوبیت کرده باشد ، و دانسته باشد که : احدیّت ذات است که در مراتب متکثّره ظاهر شده است . ومطّلع شده باشد برآنکه : هر موجودی رادرمرتبهٔ خود تقدّمی وسیادتی هست. ومحقّق کرده باشد که: هر اسمی راسلطنتی خاص هست . وفي الحقیقه آن اسم جامع است که درهرمرتبه از مراتب اسماء ظهوری دارد . فهمِ مثل چنین سخنهای دقیق ومعنیهای رقیق بَروی آسان گردد . امّاجهت تحقیق این معنی، یك نکته بیان کنم :

بدان که : اسم « الرّحمن » جامع دیگر اسماء است . وبعد از اسمِ « الله » هیچ اسم دیگر بروی‌مقدّم نیست . درروزقیامت اسم «منتقم» خواهد که : درمرتبهٔ خود، خودرا ظاهر کند ؛ ودمار ازروزگارِ هر گناهکاربَرآورد . اسم الرّحمن نزد وی شفاعت کند که : گناهکاران را بهمن بخش . پس این تأخّرِ الرّحمن ازالمنتقم هیچ نقصی درمرتبهٔ الرّحمن پیدانگردد ؛ بلکه چنین گوییم که : الرّحمن بود که درمرتبه‌ای به صورت المنتقم برآید درقیامت؛ تاناسزاهایِ گناهکاران راسزادهد . باز به صورتِ رحمت، تجلّی کند ؛ وشفاعت کند ؛ وببخشد .

دلیل براین سخن که گفتیم، زبان قرآن ازآن خبر میفرماید که : ابراهیم علیه‌السلام مرپدر راگفت : « یاأبتِ إنّی أخاف أن یمسك عذاب من الرّحمن » . یعنی : الرّحمن به صورتِ المنتقم برآید ؛ وتراعذاب کند . والاّ همه‌کس دانند که : الرّحمن درحالت تجلّی وی به رحمانیت عذاب نکند .

امّا بحثی که وعده کرده بودیم، دربیان خاتم اولیاء وولایت مطلقه وولایت مقیّده ، این است که :

بدان ـ ايّدك الله تعالى ـ كه شيخ ـ قدّس سرّه ـ در كتاب **درفتوحات مكى** درفصل ثالث عشر درجواب سؤالات **حكيم ترمدى** ودرفصل رابع عشر ، ودر فصل خامس عشر، اين مباحث مستوفي ايراد كرده ومضمونِ آن بطريقِ اجمال، اين است كه گفته ميشود :

بدان كه : ولايت منقسم ميگردد بردوقسم : مطلقه ومقيّده .

ولايتِ مطلقه آن صفتى است كه من حيث هى هى ، حضرتِ الله را است ؛ « إنّ الله هُوَ الولىُّ الحميد[134] » . ومظهرِ آن درعالم مُلك ،عيسى است عليه السلام كه ختم ولايت به وى شود ؛ كه بعدازوى ولىّ نباشد ؛ آخريّت به اوّليّت پيوندد ؛ صفت به موصوف حقيقى ، خاص شود ؛ وقيامت برخيزد .

وولايتِ مقيّده هم صفتى است الهيّه؛ از آن روى كه مستند است به انبياء واولياء ؛ وقوام اين مقيّده به آن مطلقه است ؛ يعنى : فيضى است كه از مطلقِ ولايتِ احديّت به اشخاصِ انبياء واولياء ،فايض ميگردد؛وآن مطلقهٔ كليّه درمقيّدهٔ جزئيّه ،بوجهى جزئى، ظهور ميكند؛ وظهورِ اين فيض درمقيّد بحسب مرتبهٔ صاحب آن است . پس ولايتِ مقيّدهٔ محمّدى اتمّ واكمل ولايت سايرِ انبياء واولياء باشد . چرا كه: او بهتر ومهتر همه آمد. ونبوّتِ همهٔ انبياء باولايتِ ايشان درتحت نبوّت وولايت محمّدى است ؛ چون نور كواكب درتحتِ نورآفتاب .

وولايت ديگر اولياء مندرج است درتحت ولايت انبياء . چرا كه : ايشان افضل واكمل اند ازاولياء . پس ولايتِ محمّدى بنسبت باولايت انبياء بمثابهٔ مطلقه بود . وباز ولايتِ ديگر انبياء بنسبت باولايتِ اولياء بمثابهٔ مطلقه بود ؛ وهر يك ازاين ولايت مطلقه ومقيّدهٔ محمّدى وديگر انبياء مقتضىِ مظهرى است كه ختمِ آن « مطلق » ، وآن « مقيد » ، درآن مظهر بود درعالمِ مُلك .

شيخ ـ رض ـ ميگويد كه : من خاتم ولايت مقيّدهٔ محمّدى ام . **ومهدى آخر**

۱۳۴ ـ ق (س ۴۲ - ۲۸) ان الله ـ درقرآن چنين است : وهو الولى الحميد .

الزمان که‌از نسل رسول است ، خاتم ولایتِ مطلقهٔ محمّدی باشد .

پس نتیجه، این دهد **ومفهوم سخن این باشد** که : شیخ ـ رض ـ درولایت به‌مرتبهٔ « قلب محمّد » رسیده بودوبعد از وی هیچ ولیّ به مرتبهٔ « دلِ محمّد » نرسد . واین معنی بروی ختم شد . ولیکن ولایتِ دیگرانبیاء ختم نشد؛ وایشان راوارثان هستند .

کس باشد که درولایت به مرتبه «دلِ ابراهیم، یاموسی،یاعیسی علیه‌السلام رسد؛ وتازمانِ ظهور ونزول عیسی علیه‌السلام این طایفه باشند ؛ لکن عیسی نزول کند . وبه ولایت ظهور کند وهرولیی که درزمانِ وی بود ،درگذرد ، وختم ولایت شود ، تا قیامت برخیزد .

وشیخ ـ رض ـ دراوّلِ **فتوحات** بگوید که :

درمکاشفه‌ای که مرابود، باروح محمّدی ـ صلعم ـ رسول، مراخاتم ولایت مطلقه بنمود ، یعنی : **عیسی** : علیه‌السلام ؛ ومرا ازپسِ قفایِ ختمِ ولایت‌بداشت . ومحمّد ـصلعم‌ـ به‌وی گفت که : این پسر تووخلیل تو وعدیلِ تو است .

پس من بدانستم که من خاتم ولایت مقیّدهٔ محمّدی‌ام . واو خاتم ولایت علی الاطلاق ؛ چراکه « عدیل » مساوی بود .

چون ازآن مکاشفه بازآمدم ، تعبیرآن بهمین[۱۳۵] کردم که: من ختم ولایتِ محمّدی‌ام . پس بجهت تحقیقِ این‌تعبیر، بامشایخ‌آن عصر، این واقعه بگفتم ، ونگفتم که بینندهٔ آن واقعه کیست ؟ مشایخ جمله، تعبیر به‌این کردند که این بیننده ختم ولایت محمّدی خواهد بود . والله اعلم .

چون ازآن مباحث فارغ شدیم، شروع کنیم در آنچه شیخ شروع کرده در بیان مِنَح اسمایی که قسیم منح ذاتی است ؛ چنانکه گفت :

---

۱۳۵ ــ ن : تعبیر آن آیه بهمت کردم (ك) .

وأمّا المِنَحُ الأسمائيةُ : إعلم أن[136] مَنْحَ اللهِ ـ تعالى ـ خلقَه رحمة منه بهم ، وهي كلُّها من الأسماء . فإما رحمةٌ خالصةٌ كالطيِّب من الرزق اللذيذ في الدنيا الخالصِ يومَ القيامةِ ، ويعطي ذلك الإسمُ الرحمنُ . فهوعطاءٌ رحمانيٌّ .

بدان که: مراد از منح اسمائی، تجلّیات اسمائی است. واسمی ازاسماء چون تجلّی گردد، آنچه لازمِ وی است ازخواصِ وی، عطا کند. واین عطا، عبارت است از رحمتِ وی ـ تعالی شأنه ـ برخلایق. واین عطایا که فایض میگردد، همهٔ آن از حضرتِ الهیّت است[137] که آن حضرت مشتمل است برذات وصفات واسماء.

امّافیضان عطاها ازآن حضرت برخلایق ازجهت صفات واسماء است؛ نه از جهت ذات. ورحمت منقسم بردوقسم است:

یارحمتِ محض باشد وآن اوّل عطائی است که ازحضرت میرسد؛ چون نعمتِ وجود وحیات، که عمومی دارد[138].

وبعد ازآن رحمتی محض خاص: که[139] آمیخته باهیچ کلفت و کربت نیست بحسب ظاهر وباطن؛ همچنانکه رزق لذیذ طیّب (یعني: حلال) در دنیا. وهمچنانکه علم ومعرفت که نفعِ آن درآخرت پیدا گردد. وچنین عطاها ازاسم رحمن فایض گردد. وآن را «عطای رحمانی» گویند؛ به آن سبب که: رحمت ازوی ظاهر میشود. ومحضِ رحمت است. چراکه: درمقابل اسم «منتقم» افتاده.

و إمّا رحمةٌ كشُرْبِ الدّواءِ الكرِهِ الّذي يَعْقُبُ شربةَ الراحةُ ، و هو عطاءٌ إلهي .

وقسم دوم ازفیضان رحمتها: رحمتی است ممتزج. وآن بردوقسم است:

۱۳۶ ــ ن : فاعلم أن (عف) .
۱۳۷ ــ ن : الهیت که آن حضرت (ك) .
۱۳۸ ــ ن : وحیات وبعدازآن رحمتی (ت ــ ش) .
۱۳۹ ــ ن : وبعدازآن رحمت محض که آمیخته (ت ـ ش) .

یادرظاهر، رحمت بود ودرباطن، نقمت .

یادرظاهر، نقمت باشد ودرباطن، نعمت .

امّااوّل، مثل ِ چیزهایی که ملایم‌طبع‌وموافق ِ نفس‌افتددرظاهر؛ چون‌انواع لذّات نفسانی وراحات ِ بدنی. امّاجمله، مُبعدات ِ قلب ومنفرات روح‌اند ازحضرت ِ حق ـ عزّ شأنه ـ .

امّادوّم، مثل ِ آشامیدن وخوردن داروهای تلخ بَشِع کَرِه که [140] سبب ِ آن می‌شود که ازعقب وی صحت بدن وسلامت ِ قلب حاصل میگردد .

واین هردوقسم را «عطای الهی» خوانند؛ امّانه به‌آن اعتبار که ازذات فایض گردد ؛ بلکه بآن اعتبار که جامع دوصفت ودواسم است .

پس اطلاق اسم « عطای الهی » به «رحمة ممتزجة» به اعتبار جامعیّت است .

فإن العطايا الالٰهيّةَ لايُمكن [141] إطلاقُ عطائه منه من غيرِ أن يكون على يد سادنٍ [142] من سَدَنةِ الأسماء فتارةً يعطى اللهُ العبدَ على يَدَي الرحمن فيَخلُصُ له العطايا من الشَّوْبِ الّذى لايُلائم الطَّبْعَ فى الوقت أو لايُنيلُ الغرضَ وما أشبه ذلك .

يعنى: ایصال عطا بردست ِ خادمی ازخدمهٔ اسماء می‌باشد . چرا که : عطا هرآینه‌معیّن است که چیست؟ وهرعطیّتی که‌هست منتسب به‌اسمی‌اند که مقتضی ِ آن است؛ مثلاً رزق ازاسم «رزّاق» رسد وآمرزش از «غفور» وپوشش از «ستّار» ، و قس علي هذا .

پس چون این ، معلوم گشت که: عطا البتّه از دست سدنه ـ که خُدّام‌اند ـ میرسد . بدان که: یکبار الله تعالی عطایی که به بنده موهبت کند ، بدست ِ اسم

۱۴۰ ـ ن : داروهای تلخ دشوار خوارکه سبب (ش) / تلخ بشع‌که سبب (ت) .

۱۴۱ ـ ن : فان العطاء الالهی لایتمکن (عف) / العطاء الالهی (ت) .

۱۴۲ ـ ن : علی یدی سادن (عف) .

الرّحمن فرستد. وآن عطای رحمانی که متواصل گردد، درحال رسیدن خالص باشد ازشائبه؛ که ملایم طبع نباشد درآن حال؛ واگرچه ممکن [است] که درمآل، آن عطامشوب گردد.

یادرضمنِ آن، درعاقبت، نقمتی باشد؛

یاخالص باشد ازآن چیزی که مانعِ رسیدن به‌غرض ویافت باشند؛

یاآنکه دروقت، موجباتِ کدورت بااو نباشد. چرا که: امثالِ چنین عطایا که موافقِ طبع می‌اُفتد، غالباً درضمنِ آن بلایی می‌باشد. پس، از این سبب گفته‌اند:

دولت آن به که اُفت و خیز بود   دولـتِ تیـز، رستخیـز بـود

وچنین عطایی که به دست الرحمن رسد، غیر آن عطا باشد که از الرّحمن رسد؛ که آن رحمتِ محض است. چنانکه از پیش گفته شد.

و تارةً یعطی اللهُ علی یَدَیَ الواسعِ فیُعَمّ؛ او علی یدیِ الحکیمِ فینظُرُ فی الاصلَحِ فی الوقت؛ او علی یدی الواهب[۱۴۳]، فیعطی لیُنْعِمَ ولا یکون مع الواهب تکلیف المعطی له بعِوَضٍ علی ذلك من شکر أو عمل.

شیخ ـ قدّس سره ـ بسبیل تعداد نعم که از مُنعم واجب الوجود از گذر اسماء که سدنهٔ حضرت ذات‌اند به منعم علیه میرسد، بسبیل اِجمال ذکر میکند؛ و میگوید که:

آنچه از دستِ اسم«الواسع» میرسد، آن را شمولی هست؛ که همه خلق را فرامیگیرد. مثلِ نعمتِ صحّت و رزق وحیات. و آنچه از یدِ «الحکیم» میرسد، نعمتی باشد که بحسبِ مصالح‌وقت و شخص رسد و مناسبت وی؛ زیرا که: حکیم نکند، الاّ آنچه اصلح باشد بمقتضای حکمت. و آنچه از ید «الواهب» میرسد در عطا، آن‌بجز اظهار وجود نیست. و در مقابلِ آن از موهوبٌ له نه‌عمل طلبد،

۱۴۳ ـ ن: علی یدی الوهاب (عف).

و نه حمد، و نه شکر منعم، و نه ثنا.

و اگر کسی گوید: منعم علیه مطالَب است[۱۴۴] به شکرِ مُنعم در شریعت؟

جواب گوئیم که: شکر منعم که بر منعم علیه واجب است، از جهت عبودیّت است نه از جهتِ انعام منعم. که هر کس که شکر منعم حقیقی از جهتِ نعمت کند، او عبدالمنعم باشد؛ نه عبدالله.

أو على يَدَي الجبّارِ فَينظُر في الموطِنِ و ما يستحِقّه، أو على يدي الغفّار فيَنظُر في المحلّ[۱۴۵] و ما هو عليه. فإن كان على حالٍ يستحقّ العقوبةَ فيستره عنها، أو على حالٍ لا يستحقّ العقوبةَ فيستُره عن حال يستحقّ العقوبةَ فيسمّى معصوماً و معتنى به و محفوظاً و غير ذلك ممّا يشاكل[۱۴۶] هذا النوع.

و آنچه بر یَدِ اسم «الجبّار» رسد، چون جبّار به دو معنی استعمال میکنند: هم بمعنیِ «قهر کنندهٔ متکبّران»؛ و هم بمعنیِ «تدارک کردنِ شکستگیِ شکستگان».

پس اسم جبّار را نظر بر حالِ شخص باشد؛ اگر شکسته و مسکین است، جبرِ انکسارِ او کند. و اگر متجبّر و متکبّر است بر بندگان حق، اسم الجبّار او را قهر کند؛ و بشکند.

و آنچه بر یَدِ غفّار رسد، نظر برمحلّ و استحقاق کند؛ اگر آن شخص مستحق عقوبت باشد، ستر کند بر وی؛ و پرده از وی برنگیرد؛ تا رسوا نگردد. و اگر بر حالی باشد که مستحق عقوبت نباشد، ستر بر وی آن باشد که او را نگاه دارد از حالی که مستحق عقوبت گردد. یعنی: او را محفوظ و معصوم دارد.

۱۴۴ ـ ن: منعم علیه طالب است (ت).

۱۴۵ ـ ن: فینظر المحل (عف).

۱۴۶ ـ ن: مما شاکل (عف).

پس سَتر ـ که معنیِ غَفر است ـ به یکی از چند وجه باشد :

یا به‌محوِ ذنوب‌وسیّآت،واثباتِ حسنات؛ که «اولٰئكَ یُبَدِّلُ اللهُ سَیّآتِهِم حَسَناتٍ[147] » عبارت از آن است .

یا به آن باشد که : آن کس را در ستر بدارد که جز حق تعالی کسی بر حال او مطّلع نگردد .

یا به آن باشد که : حق تعالی او را چنان محفوظ دارد که در آن چیزی که موجب عقوبت باشد نیفتد ؛ و معصوم ماند .

و المعطی هو الله من حیثَ ما هو خازنٌ لما عنده فی خزائنه ، فما یُخرِجُه إلاّ بقَدَرٍ معلومٍ علی یدی اسمٍ خاصٍّ بذلك الأمر . «و اَعْطی کُلَّ شَیءٍ خَلْقَهُ[148]» علی یدیِ الإسمِ العدل و أخواته[149] .

هو [در من حیث هو] عاید به «ما» است وضمیر « عنده » عاید به الله تعالی؛ چنانکه ضمیر در «ما یخرجه» .

یعنی ؛ عطادهندهٔ حقیقی، حضرتِ الله است درهمهٔ صُوَر؛ خواه بی‌واسطه ، و خواه بواسطه . و آنکه بی‌واسطه عطا فرماید ، از جهتِ اسمی خاص فرماید ؛ که آن اسم، خزانه‌دار است مر آن چیزی که آن نزدِ حقّ است . وبحکمِ «وَلِلّٰهِ خَزائِنُ السّمواتِ و الأرضِ[150] » ، که آن خزائن عبارت است از اعیان ثابته در علم ؛ که منتقش است در وی هرچه بود ، و خواهد بود تا روز قیامت. هراسمی

۱۴۷ ـ ق (س ۲۵ ـ ۷۰) اولئك .

۱۴۸ ـ ق (س ۲۰ ـ ۵۰) أعطی .

۱۴۹ ـ ن : العدل و اخوانه (عف) .

۱۵۰ ـ ق (س ۶۳ ـ ۷) ولله .

۱۵۱ ـ ن : از آن خزینه است بحکم (ك) .

از آن خزینه[۱۵۱] بحکم حضرتِ الله فرا گیرد ؛ و بیرون آورد . یعنی : از غیب به شهادت آورد ؛ و بقدر معلوم به مستحقِّ آن برساند .

پس آنچه حق تعالی به بنده میرساند ، آن چیز است که : مقتضای عینِ آن مخلوق است، بدستِ اسم‌العدل و اخواتَ او؛ که آن « المسقط » و «الحَکَم» است .

پس چون این شد که : « اَعطی کلَّ شیء خَلقَهُ [۱۵۲] » ، زبان اعتراض و فضول بناکام در کام باید کشید ؛ و نباید گفت که : چرا آن فقیر است ؟ و این غَنیّ ؟ و چرا آن عاصی است ؟ و این مطیع ؟ همچنانکه نتوان گفت که : چرا آن عاصی است ؟ و این مطیع ؟ همچنانکه نتوان گفت که : چرا این مخلوق در صورتِ انسانی ظاهر گشت ؟ و آن دیگر در صورتِ کلبی ؟ که مقتضی ذاتِ هرچیزی آنچه‌هست می‌طلبد ؛ و به‌وی‌میرسد ؛ که حق ـ جلّ جلاله ـ حاکم[۱۵۳] عدل است ، هر چه کند ، بموجبِ راستی کند ؛ چنانکه باید . فللّه الحجّة البالغة ؛ و هیچکس را در هیچ چیز چرا و چون نرسد .

و أسماءُ الله و إن کانت لا تَتناهی[۱۵۴] لأنّها تُعْلَمُ بما یکونُ عنها ـ و ما یکون عنها غیرُ متناهٍ ـ و إن کانتِ ترجِعِ إلی اُصولٍ متناهیةٍ هی اُمّهاتُ الأسماءِ أو حضراتُ الأسماء .

یعنی: اسماء الله تعالی اگرچه بحسب سدنه ـ که خدّامِ اسماءاند ـ آنرا نهایتی نیست ؛ امّا بحسب امّهات و اصول، متناهی‌اند . و در مقدّمهٔ این کتاب ، در فصل دوّم ، که در وی بحث اسماء است ، بیانِ امّهاتِ اسماء کرده باشد ؛ از آنجا

---

۱۵۲ ـ ق (س ۲۰ ـ ۵۰) اعطی .

۱۵۳ ـ ن : بحکم عدل است (ك) .

۱۵۴ ـ ن : الله ولا تتناهی (عف) /لا یتناهی (ش) .

طلب کن. و قوله «لأنّها تُعلمُ بما يَكونُ عنها» در این معنی است که: لأنّ الأسماء الغير المتناهيةَ تُعلم بما يَصدُرُ و يَحصُلُ عنها من الاثارَ و الافعال.

و این از قبیل استدلالِ از اثر باشد به مؤثّر. و آن چنان باشد که: هر اسمی را عملی و فعلی و اثری خاصّ باشد؛ و کاینات را حصری و حدّی ونهایتی نیست. پس به نظر کردنِ ما به تعدّد و تکثّر مکوّنات معلوم کنیم که:

چون هریك مستند به اسمی است، پس اسماء را نهایت نباشد. و این اسماء نامتناهیه در تحت حیطهٔ آن امّهاتِ اسماء متناهیه باشد.

و هرچند این استدلالی است از طریق نظر، امّا از جهت تنبیه گفته؛ والاّ وجه استناد جز بطریقِ کشف به« ردُ الیقین » حاصل نگردد.

و على الحقيقة فما ثمّة إلا حقيقةٌ واحدةٌ تَقبَلُ جميعَ هذه النِّسَبِ و الإضافاتِ الّتي يكنّى عنها بالأسماءِ الإلهيّةِ. و الحقيقةُ تعطي أن يكونَ لكل اسمٍ يظهر، إلى مالا يتناهى، حقيقةٌ تَتَميّزُ [155] بها عن اسمٍ آخَر، [156] و تلك الحقيقةُ الّتي بها تتميّز [157] هي الإسم عينُه لا ما يقع فيه الإشتراكُ.

اسمِ «ان يكون» «حقيقة» است. و عينه تأكيد «هی الإسم» است. و مراد از «مالا يقع فيه الاشتراك» آن ذات است که حقیقتِ واحده عبارت از آن است.

یعنی: و اگرچه اسماء متکثّره است، امّا جز یك حقیقتِ واحده نیست. که آن ذات است که قابلِ این نسب و اضافات است. که هر گاه که اعتبار کنی ذات را با هر یکی از آن نسب، آن را مسمّی به اسماء الهیّه خوانند.

و تحقیق تقاضای آن میکند که: هر اسمی را حقیقتی باشد که ممیّزِ

۱۵۵ ـ ن: يتميز بها (عف). بنا به نظر استاد مینوچهر «به ردالیقین» تصحیح شد.

۱۵۶ ـ ن: آخر تلك (عف ـ ت).

۱۵۷ ـ ن: بها يتميز (عف ـ ت).

آن اسم باشد از غیرِ آن اسم : و آن « حقیقتِ ممیّزه » نیست جز آن صفتی که ذات را به‌آن اعتبار میکنی ؛ و آن‌را اسم‌ذات میسازی. پس‌اسماء من‌حیث تکثّرها عین نسب و اضافات است . و ذات، مشترك باشد میانِ اسماء و صفات .

و براین تقدیر، هیچ فرقی میانِ اسماء و صفات نباشد .

امّا باعتبار آنکه اسم، عبارت از مجموع است ، فرق پیدا گردد .

و علی‌التّقدیرین، مشترك،اسم نمی‌تواندبود . واگردرخارج مثالی‌خواهند، گوییم که :

انسان [اسم] حیوانِ ناطق است . و فَرَس ، اسمِ حیوانِ صاهل . و مابه الامتیاز بین الاِسمین، از طرفِ « انسان » نطق است ؛ و طرفِ فَرَس « صهالت »؛ و حقیقت مشترکه منهما « حیوانیّت » . و در انسان تنها نگویند که : حقیقتِ انسان ، حیوان است . و نگویند که : «ناطق است» ؛ بلکه‌مفهوم ماله النّطق است که آن در خارج ، حیوانِ ظاهر در صورتِ انسان است .

کما أنّ الأعطیّاتِ تتمیّزُ کل [158] أعطیةٍ عن غیرها بشخصیتها ، و إن کانت عن أصل واحد ، فمعلومٌ أنّ هذه ما هي هذه الأخریٰ ، و سبب ذلك تمیّزُ الأسماءِ . فما فی الحضرة الإلٰهیّة لاتّساعها شيءٌ یتکررُ أصلاً . هذا هو الحقُّ الّذی یُعَوَّلُ علیه .

یا : « اَعطیه » خوانند به‌وزنِ « اَفعله » . یا « اُعطیه » به وزنِ «اُمنیّة». و اسمِ « و ان‌کانت » ضمیری است عاید به« عطایا ». و «یعوّل علیه» بمعنی « یعتمد علیه » است .

امتیاز اسماء ، بعضی را از بعضی ، و رجوعِ آن به حقیقتی واحده ، مشبّه گردانیده است به امتیاز مواهبِ اسماء ؛ و رجوعِ آن به اصلی واحد . و بعد از

---

۱۵۸ ــ ن : یتمیز کل (ك) .

آن ، بیانِ آن کرده ، که : سببِ این امتیاز در عطایا ، آن امتیاز اسمائی است که اختلاف در معلولات ، هر آینه مستند باشد بر اختلاف علل . و این از آنجا است که : هر اسمی را عطائی است که مختص به مرتبهٔ آن اسم است . مثلاً : آنچه مختصّ به اسمِ « الخالق » است ، غیرِ آن است که به اسم « الرّازق » مختصّ است . و عطیّه‌ای که از « الحلیم » آید ، غیر عطیّهٔ « المنتقم » باشد .

پس چون این‌دانستی بدان که : قطعاً و اصلاً در حضرت‌الهیّت هیچ مکرّر نباشد . چرا که : اسماء نامتناهی است، و آنچه از اسمی فایض میگردد ، بحسب شخیصتّ و تعیّن، آن اسم، مغایر شخصیّت و تعیّن آن چیزی باشد که مانندِ او بود ؛ که : مثلین نیز متغایرین باشند بحقیقت . پس قطعاً در افیاض تکرار نباشد . و عرفاء نیز از آنجا گفته‌اند که : حق تعالی دوبار در یك صورت متجلّی نگردد . وچون‌نزد شیخ ـ قدس روحه ـ وهر که را که مشرب، هم‌مشربِ اوست ، این‌است، بطریق کشف و عیان که : « اعراض وجواهر در هر آنی و زمانی‌متبدّل میگردد؛ و کسوت خلقیّت جدیده می‌پوشد ؛ وهیچ مکرّر نمیگردد ؛ و از ظاهر، مستندِ ایشان قوله تعالی : « بَلْ‌هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ‌خَلْقٍ جَدِيدٍ[۱۵۹] » است. و فرموده که: هذا هو الحق الذی یعوّل علیه .

و اگرچه این بحث در جایگاه خود ، بعد از این ، مبسوط خواهد گفت : امّا اینجا این‌قدر بگوییم که :

از آن‌جهت میگویند که : وجودی که اوملزوم کمالات‌است مر موجود را، حاصل میگردد در هرآنی، حصولی جدید . پس حاصل شدنِ کمالات ـ که آن « افیاض الهی » است و تابع وجود است ، بطریق اولی ؛ که بر سبیل تجدّد باشد و شیخ ـ قدّس سره ـ در این مقام، در کتاب « فتوحات المکیه » میفرماید که : این معنی به کسی روی نماید ، و نزدِ آن کس محقّق گردد که دانسته باشد

۱۵۹ ـ ق (س ۵۰ ـ ۱۵) بل‌هم .

بتحقیق که :

مُعطیِ وجود الله تعالی است و بس ؛ نه بطریقِ وجوبِ ذاتی ، بل به اراده و حکمت، بواسطهٔ اسماء و صفات . وباقی اشیاء، اسباب و وسایط داند. وفیض الهی دائم شناسد ؛ که هیچ منقطع نمیگردد . و «مستفیض» ، خواه که : « عقول ونفوس مجرّده » است ، یا : « اشیاء زمانیه » ، که هر یك را در آنی و زمانی وجودی می‌بخشد . ـ مثلِ وجودَ اوّل ـ وتکرار درآن نیست . و چون «مستفیض مجدّد» غیر مکرّر باشد، فیض [که تابع اواست] هم مجدّد و نامکرّر باشد بالضّروره .

و هذا العلمَ کان علمْ شیث ـع ـ و روحُه هو المُمِدُّ لِکُلِّ منْ یتکلّم فی مثل هذا من الأرواح ما عدا روحَ الختم [۱۶۰] فإنّه لا یأتیه المادّة إلاّ من الله لا من روح من الأرواح ، بل من روحه تکون المادّة لجمیع الأرواح .

یعنی: علم اسماء الهیّه [که آن اعطیات مترتّب است بر آن] مختصّ است به شیث ـع ـ از میان سایر اولادآدم، از انبیاء و اولیاء، بجزخاتم اولیاء . واز این سبب ، بحث اسماء و اعطیات درحکمت ومرتبهٔ قلبیّهٔ شیث یاد کرد . وهر کس که در این‌علم بحث کند ، و از این‌معانی سخن گوید ، مددِ او از روح شیث ـع ـ رسد . و او را استمداد از او باید کرد ؛ به غیر از خاتم اولیاء ـع ـ؛ که مدد او از حضرت الله میرسد. و او را احتیاج به استمداد از هیچ‌روحی ازارواح نیست ؛بلکه همهٔ ارواح ازانبیاء و اولیاء ، حتّی خاتم‌انبیاء محمّدمصطفی ـ صلعم ـ درطرف ولایتِ آنچه از حضرت به وی فایق میگردد ، هم بواسطهٔ «خاتم ولایت» است ؛ چرا که : خاتم اولیاء صاحب مرتبهٔ ولایتِ مطلقه است؛ و فیض‌ولایت از حضرتِ ذات به‌وی میرسد : و او را که «خازن خزانهٔ ولایت مطلقه» گردانیده است ، و درمقدّمات، بیانِ ولایت کرده شد .

---

۱۶۰ ـ ن : روح الخاتم (عف) .

و إن كان لا يَعْقِلُ ذلك من نفسه في زمان تركيب جسده العنصري فهو من حيث حقيقته و رتبته عالِمٌ بذلك كلّهِ بعينه ، من حيث ما هو جاهل به من جهة تركيبه العنصري .

تأكيد ميكند ، و ميگويد كه : «ختم» مدد جميع ارواح ميدهد . و اگرچه وقت باشد كه : « ختم » از جهت حجابِ « تركيبِ جسدِ عنصرى خود » از اين معنى غافل باشد ؛ امّا مِن حيث رتبته و حقيقته داند . و جسد مثالى روحانى مانع تعقّل آن معنى نميگردد ؛ از آن سبب به جسد عنصرى قيد كرد .

و اگر كسى گويد كه : چگونه توان بود كه صاحب مرتبه ، بجهتى از مرتبهٔ خود غافل باشد ؟ وبجهتى ديگر ، عالم باشد ؟ ؟

تو جواب گوى كه : دراين هيچ شكّى نيست كه : عالَم بأسره ، مدد از علمِ رسولِ ما محمّدمصطفى ـ صلعم ـ مى‌يابند . وقايل «عُلّمت علم‌الاولين و الاخرين» او بود . در حديث « تأبير » چون موافق تدبير رسول نيامده بود ، فرمود كه : « انتم اعلم بأمور دنياكم » .

پس دانستيم كه : وقت باشد كه : غلبهٔ بشريّت ابر صفت ، حجابِ نور آفتابِ ادراك ميگردد ؛ با آنكه حقيقتِ محمّدى از آن غافل نبود ؛ از اين جهت شيخ تنبيه كرد كه : « فهو من حيث حقيقته ، . . . الى آخره .

يعنى: اين كامل، كه نام او «ختم» است ، وازروحِ او، مدد ولايت، به ارواح جميع اولياء و انبياء ميرسد، عالمِ است به حقيقت و رتبهٔ خود ؛ كه او است مُمِدِّ همه ؛ و جمله استمدادكمالات، از منبعِ وى ميكنند ؛ هم او بعينه ازجهتِ تركيب عنصرى به اين معنى جاهل است .

و « ما » در « ما هو جاهل » موصوله است ، بمعنى «الشيء» . وبعضى[161] از شارحان

۱۶۱ ـ ن : موصوله است بمعنى الذى يا بمعنى الشيء (ش) .

« ما » [در ما هو جاهل] بمعنی « لیس » رانده‌اند ؛ و خبر او به‌لغتِ تَمیم، مرفوع گذاشته‌اند. و همانا در این‌قول، جایِ نظر است. از بهر آنکه غرضِ شیخ از این تقریر، اثباتِ ضدّین است ؛ یعنی : « علم و جهل ، نه نفیِ احدهما » . و مؤیّد این، آن است که گفته ؛ و قید کرده که: جهل او ازجهتِ ترکیب عنصری است.

و نیز گفته‌اند که : مراد از « بعینه » « عین ثابته » است ؛ و چنین نیست . بلکه قوله « بعینه » از جهتِ تأکید آورده است . یعنی : الّذی ما هو عالم بعینه هو جاهل لذالك . و مؤیّد این جمله که گفتیم ، این است که میگوید :

فهو العالم الجاهل ؛ فیقبل الاتّصاف بالاضداد .

یعنی : آن کامل در یك مقام واحد، به دو اعتبار، متصّف به دوصفت متضادّه است .

کما یقبل[162] الاَصلُ الاِتّصافَ بذلك ، کالجلیل والجمیل ، و کالظّاهرو الباطن و الأوّل و الآخِر .

یعنی: کامل، اتّصاف است به اضداد . همچنانکه اصل او [که آن حضرتِ الهیّت است ، یعنی : « حضرتِ اسماء و صفات »] قابل اتّصاف به اضداد است ؛ یعنی در حضرت الهیّت ، هم اسماء جلالیّه ، و هم اسماء جمالیّه هست . هم جمیل است ، و هم جلیل ؛ هم ظاهر است ، و هم‌باطن ؛ هم اوّل است ، و هم آخر . و این جمله صفات متضادّه است .

و از بهر آن، اصل را به حضرت الهیّت تفسیر کردیم که : مبدأ کَثَرات است . و در حضرت‌احدیّت بهیچوجه ازوجوه، کثرت و قابلیّتِ اسم و رسم و نعت و صفت نیست ؛ و از بهر آن، این نسبت ضدّین به یك‌شیء واحد نتوان کرد؛ مگر از دو جهت مختلفه .

امّا اهل کشف میگویند که : آن حکمِ عقل ، مشوب به وهم است ، و الاّ

۱۶۲ ـ ن : کما قبل الاصل (عف) .

ما جمع بين الضدّين في حقيقة واحدة، مِن حيثيّةٍ واحدة يافته‌ایم. و ما را در آن هیچ شبهت نیست. وحاجت به نسبتینِ مختلفتین نیست. چنانکه از **شیخ ابوسعید خراز** ـ قدّس سرّه ـ پرسیدند که: حق را به چه چیز شناختی؟ گفت: بجمعه بین الضدّین. و این آیت بخواند که: «هُوَ الأوّلُ و الآخِرُ و الظاهِرُ و الباطِنُ[163]».

همچنین شیخ ـ رض ـ در فصل اوّل ـ از اجوبه **حکیم امام محمد بن علی الترمذی** ـ قدّس روحه ـ گفته است که: به معرفتِ ذوقیّت، ما دانسته‌ایم که: حقّ ـ جلّ جلاله ـ هم از آن‌جهت که ظاهر است، باطن است. و باطن است، هم از آن‌جهت که به آن ظاهر است. و اوّل است، از عین آنچه آخر است. و آخر است، بعینِ آنچه اوّل است. و ابداً متصّف نگردد به دو نسبت مختلفه. واین، طَوری است و رای طورِ عقل.

و هو عينُه و ليس غيرَهَ[164] فيعلَم لا يعلم، و يدرى لا يدرى، و يشهد لا يشهد.

و ضمیر [در عینه] عاید به اصل مذکور. یعنی: آن‌کامل، عینِ اصلِ خود است. و مِن حیث الحقیقة غیر او نیست. و تغایری که هست، من حیث الاطلاق و التقیید است. پس متّصف به ضدّین گردد از جهتی واحده؛ چنانکه اصل‌است. پس بر وی صادق باشند که: میداند، و نمی‌داند. و درمی‌یابد، و درنمی‌یابد. و می‌بیند، و نمی‌بیند. چنانکه اصلِ او ـ که حق است ـ در مرتبهٔ الهیّه ومظاهر کمالیّه، میداند؛ و در مرتبهٔ ظهور او در صُوَرِ جاهلین‌هم، او است که‌نمی‌داند.

بر زبان **شیخ المشایخ امین الدین علی بلیانی** ـ سلّمه الله ـ در غزلی که گفته بود چنین رفته بود:

۱۶۳ ـ ق (س ۵۷ ـ ۳) هو الاول.

۱۶۴ ـ ن: عینه لیس غیر (عف).

آیا عجیب حالی کاندر چنین وصالی
اندوه و درد نایافت در جانِ ما است امشب
نادان شدم در این بحر ، تعوید چشم بد را
دانای علم کونین ، نادانِ ما است امشب

بعضی‌از عزیزان در **شیراز** زبانِ‌طعن‌بر آن عارف گشاده‌بودند. **این ضعیف** سخنِ شیخ را مستحضر بودم. جواب ایشان از آنجا گفته شد ـ بعدِ ترتیب المقدّمات ـ که می‌توان بود که : یعلم ولا یعلم ؛ و یدری لا یدری . و همانا آن بزرگ ، به این اعتبار گفته باشد ؛ و اگرچه غیر این تأویل نیز توان گفت .

و بهذا العلم سمّي شیث لأ معناه هبة الله . فبیَدِه مفتاحُ العطایا علی اختلاف أصنافها و نِسَبِها .

یعنی: بسبب آنکه شیث ـ ع ـ مختص به علم اسماء بود که آن « مفاتیحِ عطایا » است ، او را « شیث » نام کرد ؛ از جهتِ مناسبتِ اسم با مسمّی . که : در زبان‌عبرانی معنیِ لفظِ شیث «هبة‌الله» است . پس‌شیث ـ ع ـ مظهر اسمِ الوهّاب و الفتّاح باشد . و از جهتِ اختصاصِ او و به این اسم، مفاتیح عطایا بدستِ تصرفِ او داد ، تا مواهب الهیّه و علومِ لدنیّه و حِکَمِ اسمائیّه ، از روحِ او به دیگر ارواح ، فایض گردد ؛ مگر بر روح ختم که خاتم اولیاء است ؛ که او از این آخذیّت[۱۶۵] مستثنی است . چنانکه گفته شد از این پیش ، که : او از حق تعالی بی‌واسطه میگیرد ، هر چه میگیرد .

پس بنا بر آنکه گفته شد که : شیث، هبة‌الله است ، ومظهر اسمِ « الوهّاب » است ، و در دستِ وی مفاتیح عطایا است ، گفت که :

فانّ الله وهبه لأدم أوّلَ ما وَهَبه ؛ و ما وَهَبه إلاّ منه لأنّ الولدَ سرُّ ابیه .

۱۶۵ ـ ن : از این خزینه مستثنی (ت) .

فمنه خرج و إليه عاد .

یعنی: چون شیث ، معنیِ او هبةالله است ، و او مظهرِ اسمِ الوهّاب، اوّل وَهبت و بخششی که الله ـ تعالی ـ به آدم ـع ـ فرمود ، این بود که : او را اوّل فرزندی که شد ، شیث بود ـع ـ . و او را از خارج به وی نداد ؛ از نفسِ آدم او را به آدم داد . چرا که : آدم اشتمالی بر جمیع اولاد دارد . آخر نه بر سبیل ذرّ جملهٔفرزندانِ اواز پشتِ او بیرون کرد؟ وبا ایشان خطاب «اَلستُ بربکم»[۱۶۶] فرمود ؟

و این از آن است که فرزند، سرِّ پدر است ؛ یعنی : در وجود پدر مستور است ؛ و بالقوة در وی موجود است . هرگاه که زمانِ ظهورِ بالفعل درآید ، از وی بصورتِ نطفه بیرون آید ؛ و در رحمِ مادر اُفتد ؛ و باز به پدر باز گردد ؛ به آن معنی که : همچنانکه پدر، انسانی است داخل درحدّ و حقیقتِ خود او ، نیز داخل در حدّ و حقیقتِ خود شود .

و چون نیکو نظر کنی ، آدم نیز سرّ حق است . که ظهورش از حق بود. و عودش هم به حق . که : منه بَدأ و الیه یعود .

واگر ازاین صریحتر خواهی اینکه : منقول است ومشهور از خاتم ولایتِ کلیّه ـ عیسی ـع ـ که : با حواریان گفت : اِنّیذاهب الیأبی وأبیکم السّماوی.

و اطلاقِ اسمِ « اَب » بقدرِ دریافتِ آن قوم خود ، به «حق» کرد . نظر بر اصلِ « منه بَدأ و الیه یعود[۱۶۷] » . واگرچه حق، نه فرزندِ کسی است ، و نه پدرِ کسی . لم یلد ولم یولد[۱۶۸] .

اگر گوئیم ، بنابر آن قول که مراد از آدم ، حقیقتِ نوع انسانی است ؛

---

۱۶۶ ـ ق (س ۷ ـ ۱۷۲) ألست .

۱۶۷ ـ شاید «منه بداء والیهیعود»باشد. درچند سطرجلوتر ، همین جمله آمده است .

۱۶۸ ـ ق (س ۱۱۲ ـ ۳) لم یلد .

که آنرا « روحِ اعظم » خوانند .

پس اوّل وهبة که حق تعالی بر وی کرده باشد ، و اوّل مولودی که وی را داده باشد ، نفس ناطقهٔ کلیّه و قلب اعظم باشد . که مظهرعطایای اسمائیّه ، او است .

و هر چند این‌سخن را وجهی هست، امّا مناسبِ قول شیخ ـرض‌ـ گفتن ، اولی است ؛ که فرمود : و اعنی بآدم النفس الواحدة الّتی خلق منها هذا النوع الانسانی لا ینافي[169] آدم عالم المـُلك .

فما أتاه غریبٌ لمن عقل عن الله . و کل عطاءٍ فی الکون علی هذا المجری . فما وُجد فی أحد[170] من الله شیءٌ ، ولا فی أحد مِن سوی نفسه شیء و ان تنوّعت علیه الصّورُ .

در بعضی نسخه‌ها «غفل» است ـ به غین معجمه وفاء ـ و دربیشتر نسخه‌های مصحّحه، عقل ـ به‌عین‌مهمله وقاف ـ . وبر تقدیر عین وقاف ، ما [در ماأتاه] نافیه باشد ، یعنی : ما أتاه غریب ، بل هو من عینه ؛ لا من خارجٍ عنه لمن عقل ، ای فهم عن الله .

و بر تقدیر غین وفاء، بمعنی « الّذی » باشد . یعنی : فالّذی أتاه غریب لمن یکونُ غافلاً عن الله .

و قول اوّل اَولی است . و « عن الله » که جار و مجرور است ، متعلّق باشد به «غریب» . یعنی : فماأتاهُ غریبٌ عن‌الله ، و «أتی» را استعمال، چنین کنند که : أتاه ، یا آتی به ، یا أتی علیه .

حاصل کلام این است که : نداد حق ـ تعالی ـ او را چیزی غریب از

---

۱۶۹ ـ ظاهراً « لا ما فی آدم ... » مناسبتر است / ن : غریب لمن غفل (شا) .

۱۷۰ ـ ن : فما فی احد (عف ـ ش) .

بیرون؛ بلکه فرزندی که به وی داد[۱۷۱] از عینِ[۱۷۲] وی داد[۱۷۳]. و این، از حق غریب نیست؛ امّا نزد آن کس که اسرار الهی را فهم کند؛ وبداند عین خودرا؛ و استعداد شناس باشد، و هر عطایی که در وجود است برهمین طریق است [که از حضرت الهیّت بدستِ اسماء الله به ارواحِ کُمّل میرسد؛ و از ایشان بهدیگر ارواح میرسد؛ و اعیان ثابتهٔ ایشان، مقتضیِ آن عطا میباشد و حق تعالی ایشانرا قابلیّتِ آن عطا داده].

پس عطا بحسب قابلیّت باشد؛ و قابلیّت از اعیان ثابته خیزد. پس هر چه هست از تو است که بهتو است. یعنی: ازتو برمیخیزد وبتو میرسد، تا ترا استعداد و قابلیّت چیست؟؟

و چون حال، این باشد که گفتیم، پس آنچه از حق میرسد، بجز مطلقِ وجود نباشد. فما في احد من الله شيء.

و آنچه بعد از وجود، به شخص فایض میگردد از عطاها، از مقتضیاتِ عین او است. ولا في احد من سوى نفسه شيء. و درجایی دیگر گفته است که: فالأمر کلّه منه إبتداؤه و إنتهاؤه، و از این تقریرهای شیخ دراین مقامات، فهم، بهتناقض سبق میکرد؛ و وقتی که این بیچارهٔ ضعیف درخواندنِ این کتاب، به این مقام رسیدم، چند روز در حیرت بودم؛ و فهم این سخنان نمیکردم؛ و از خدمت شیخ ـ قدّس سرّه ـ بسیار استفسار کردم.

ایشان همین فرمودند که: اگر مفهوم لفظ شیخ ادامیکنم مناقض یکدیگر است؛ امّا آنچه مرا در این بحث روی مینماید، این است که: قلوب اولیاء الله

۱۷۱ ـ ن: که به وی آمد (ش).

۱۷۲ ـ ن: از غیر وی (ك).

۱۷۳ ـ ق: وی آمد (ش ـ ت).

تابع تجلّیات وارده است از حق بر دلِ ایشان. و حق ـ جلّ و علا ـ کُلّ یومٍ هُوَ فی شأنٍ[۱۷۴]. پس اگر تجلّی که به دل او رسد، از فیض اقدس بود. شیخ نیز مناسب آن، سخن راند؛ و گفت:

هر چه به بنده میرسد از عطایا و مواهب، همه از حق است. چرا که: در این تجلّی، هیچ واسطه نمی‌گنجد. و او درتحت حکم تجلّی است.

و اگر تجلّی که به دل رسید، از فیض مقدّس است؛ که وسایط در آن مجال دارد.

او نیز عطایا و مواهب جمله از مقتضیات اعیان و استعدادات و قوابل دانست. و از آن، سخن گفت. پس بحقیقت در کلام شیخ تناقض نباشد. و شیخ ـ قدّس سرّه ـ فرمود که:

آنچه خلاصهٔ سخن است و دانستنی است آن است که: حق ـ جلّ وعلا ـ بمحضِ کرم وجود از فیض اقدسِ خود همه را وجود بخشید. و هر وجودی را استعدادی و قابلیّتی خاصّ داد؛ تا هر یك بمقتضای استعداد خود طالب چه‌مقدار ازعطایا باشند، به‌آن‌قدر به‌ایشان برسد. پس‌واسطه، در این‌مقام هم، ذاتِ ایشان باشد. پس به اعتبار افاضهٔ وجود، فالامر منه ابتداؤه و الیه انتهاؤه.

و به‌اعتبار استعداد و قابلیّت که تابع وجود است فما فی احد من‌الله شیء ولا فی احد من سوی نفسه شیء.

و مراد ازشیء «عطایا» باشد، که تابعِ وجوداند؛ نه‌وجود. والله اعلم.

واگر به‌انصاف نظر کنند، و تفکّر نمایند، دراین‌مقام. بهتر از این‌سخن نتوان گفت: أللّهم اجزِ مشایخَنا و أستاذینا عنّا خیراً ـ و یرحَمُ اللهُ عبداً قال آمینا.

و ما كلُّ اَحدٍ يَعْرِفُ هذا، و آنَّ الآمر على ذلك، إلاّ آحادٌ من اهل الله. فاذا

۱۷۴ ـ ق (س۵۵ ـ ۲۹) کل یوم.

رأيتَ مَنْ يَعْرِفُ ذلك فاعْتَمِدْ عليه .

و حقاً که چنین است که : این قبا بر هر قدّی راست نمی‌آید ؛ و این کار بمجرّد تقریر بر نمی‌آید .

در آسمان لطف ازین‌سان ستاره‌ای در هر هزار سال به برج دلی رسد

یکان‌یکان از اهل‌الله، مُطّلع به اسرار قَدَر گردند . و آن سالکی باشد که: از سفرِ دوم و سوّم بگذرد ، و بمقام قطبیّت رسد . و خلاصهٔ اهل وجود گردد . اگر کسی را دولتِ صحبتِ چنین کسی دست دهد ، دامنش بگیرد ؛ و در پایش افتد ؛ و اعتماد به قول وفعلِ او کند .

فذلك عينُ صَفاءِ خُلاصة خاصّةِ الخاصّةِ مِنْ عُمومِ اَهلِ الله . فأيُّ صاحب كَشفَ شاهَدَ صورَةً تُلقي إليه ما لم يَكُنْ عنده من المعارف و تَمْنَحُهُ ما لم يكن قبل ذلك في يَده ، فتلك الصورةُ عينُه لا غيرُه . فمِنْ شَجَرةِ نَفْسِه جَنى ثَمَرَةَ غَرْسِه[175] .

صفای خلاصة خاصّة الخاصّة آن علوم و حقایقِ ایشان است ؛ که صافی است از شایبهٔ اکوان و نقایصِ امکان . و «خاصّه» و اصلان را گویند . و«خاصّة الخاصّة» آن سالكِ و اصل است که حقّ، او را رجوع فرماید از حق به خلق ؛ تا دعوت کند خلق را به حق . و او را « موجود بوجود ثانی » خوانند .

مفهوم سخن این‌است که : میگوید آنچه گفته شد از آن معنی ، که : غریب نیست یا غریب است . و هر کس ، آن را درنیابد ، إلاّ نادری از اهل الله . آن عین علوم و کشوف صفای دل مصفّای خاصة الخاصّه است ؛ که هر صاحب کشفی آنچه بر وی مکشوف گشت ، و مشاهدهٔ آن صورت کرد . از آن صورت

۱۷۵ ــ ن : ثمرة علمه (عف) / غرسة علمه (ش) ــ نسخهٔ « عف » این قطعه را چنین ابتدا میکند : فذلك هو عين . . .

معانی چند و حقایقی چند به‌وی میرسد ؛ که پیش از آن به‌آن نرسیده بود. وآن صورت ، عین ثابتهٔ وی به وی مینماید . چرا که : هر صورتی که به وی نموده میشود ، از صُوَرِ استعداداتِ او است که در عالم ارواح بر عین ثابتهٔ وی متمثّل گشته بود .

امّا در مثال مطلق یا در مثال مقیّد، که‌آن را «خیال» میگویند ، و از آنجا به وی القا کرده میشود . پس چون نیکو تأمّل کنی ، هیچ‌چیز از خارج به وی نرسیده باشد ؛ بل عین ثابتهٔ وی ، افاضتِ آن فیض‌به‌وی کرده باشد . از این‌جهت میگوید که : فمن شَجَرِ نفسه جَنَی ثمرةَ غرسه . یعنی : میوهٔ حقایق و علوم بطریقِ کشوف از درختِ استعداد خود چیده است .

پس بدین قاعدهٔ ممهّده ، سالك چون قدم در این راه نهاد ،آنچه او را پیش می‌آید از وقایع و احوال ، چنانکه شنوده باشی از سالکان ذوی القلبین [۱۷۶] ، که چنین‌وچنین‌دیدم‌درخلوات؛یادیده‌باشی که کتب‌مشایخ که‌بجهتِ دلالتِ مستدلاّنِ متحیر ، خبر از آن واقعه‌ها بحسبِ مراتب و مقاماتِ سلوك داده باشند ؛ یا ترا خود هم از این نمد، کلاهی باشد ؛ باید که بدانی که : اگرصورتِ جنّی دیدی ، یا مَلَکی مشاهده کردی ، یا صورتِ کاملی بتو نموده شد ، یا بر علمی اطلاع یافتی ، یا ازلوح مغیبات‌سطری برخواندی ، این جمله، مقتضیاتِ عین ثابتهٔ تو است که آن حقیقت را، به آن‌صورت، به‌تو مینماید ؛ و بردلِ مشغولِ تو به‌تدبیر بدن القا میکند ؛ تا ترا اطّلاعی بخشد به ثمرهٔ شجرهٔ مغروسه در زمینِ استعداد تو ؛ تا تو به خود اندیشه کنی .

چون این احوال بدانی ، و به‌خود بخوانی ، باری بنگر که : از چه میمانی باز ؟ و اگر « هم خلوتیی » که به وی بارقه‌ای ازاین، رسیده باشد، اعتراض کند؛ و گوید که : ما نیز از اهل کشفیم ، و صورتِ جنّ و مَلَك و غیره دیدیم در

۱۷۶ ـ ن : ذوالعینین (ت) .

خارج، تو چرا گفتی که: آن صورتِ استعدادِ تو به تو مینمود، چیزی که در عین ثابتهٔ تو بود؟

جوابش بطریقِ صواب بگوی که: آنچه تو دیدی در خارج، راست دیدی؛ وآنچه من نیز میگویم، راست میگویم. وچون بدانی که: انسان مشتمل است بر هر چه در عالم کبیر است، ترا معلوم گردد که: در خود دیده‌ای؛ نه در خارج. و شیخ ـ قدّس سرّه ـ از این سبب این مثال فرمود:

كالصورةِ الظاهرةِ منه فی مُقابلَةِ الجسمِ الصّقیلِ لیس غَیْرَه، إلاّ انّ المَحَلّ و الحضرة[177] التی رای فیها صورةَ نفسه یُلقی إلیه تتقلّب[178] من وجه لحقیقته[179] تلك الحضرة، كما یَظهَرُ الكبیرُ فی المرآة الصغیرةِ صَغیراً، و فی المستطیلَةِ[180] مُستطیلاً، و المتحرّكةِ متحرّكاً.

با [در بتقلب] بمعنی «مع» است. و لام [در لحقیقة] از برای تعلیل است. یعنی: لأجلِ اقتضاء تلكَ الحضرةَ ذلك التّقلب. «و المتحركة» عطف است بر غیر. یعنی: یظهَرُ غیرُ المتحركةِ متحركا.

یعنی: آنچه گفتیم که آن صورت، نمایندهٔ عینِ او است؛ نه غیر او؛ آن بمثَل همچنین دان که: آینه را برابرِ صورتی داشتی، آنچه در آینه می‌نماید، غیرِ آن صورت نیست؛ بلکه عینِ آن است. امّا این قدر هست که آن محلّ منظورٌ فیه که جسم صقیل است، تا چگونه افتاده باشد؟ چنانکه او را است استعداد نمایندگی، وحضرتِ او تقاضای آن میکند، آنچنان نماید بیننده را؛ چنانکه نفسِ بیننده، متقلّب و واژگونه نماید، از وجهی‌دیگر، جز او نباشد.

---

۱۷۷ ـ ن: المحل أو الحضرة (عف).

۱۷۸ ـ ن: الیه ینقلب (ش) / تنقلب (عف).

۱۷۹ ـ ن: وجه بحقیقة (عف).

۱۸۰ ـ ن: صغیراً أو المستطیلة (عف).

مثالی دیگر در وقایع: اگر نیکوکاری خیّری را بیند[۱۸۱] در واقعه‌ای، او را در خوبترین صورتی بیند. و اگر ظالمی بد کرداری را بیند، در زشت‌ترین صورتی بیند؛ بلکه در عالم‌خیال و مثال، صورتِ «مُحسِن» در هیأتِ «بدر» یابد. و این، ازآن دان که: حضرتِ خیال، اعیان را چنان نماید که صورت حقیقیهٔ او است. یا بر صورتِ صفاتِ غالبه بر وی؛ و بیشتر چنین باشد. از آن سبب است که: واقعه‌ها محتاج اند به‌تعبیر؛ و در مرآتِ خود، معاینه می‌بینیم که: صورت و هیأت کبیره، درمرآت صغیره، صغیره می‌نماید؛ وشکل‌غیر مستطیل، درمرآت مستطیله، مستطیل مینماید. و شخص غیر متحرّک، در آبی که متحرّک باشد، متحرّک نماید.

پس معلوم شد که: تفاوتی که هست، بحسبِ محلّ و مرأی است؛ و الاّ در حقیقتِ آن صورت، هیچ تفاوت نیست.

و اگر به مثالی دیگر بوجهی دیگر احتیاج است، این است که میگوید:

وقد تعطيه انعكاسَ صورتِه من حضرة خاصة، وقد تعطيه عينَ ما يظهر منها فتقابل اليمينُ منها اليمينَ من الرّائي، وقد يقابل اليمينُ اليسارَ و هو الغالب في المرأى[۱۸۲] بمنزلة العادة في العموم: و بخرق العادة يقابل اليمينُ اليمينَ و يَظهر الانتكاسُ[۱۸۳].

و وقت باشد که: محلّ منظورٌ فیه، آن صورتِ ناظره در وی سرنگون نماید. و این در آب باشد، یا در جسمی صقیل که بر روی زمین نهاده باشد.

و وقت باشد که: آن محلّ منظور فیه که: مرآت است، یا آب، یا

۱۸۱ ـ ن: در وقایع اگر صاحب خیری نیکوکار را بیند (ش).

۱۸۲ ـ ن: فی المرایا بمنزلة (عف).

۱۸۳ ـ ن: یظهر الانعکاس (ش ـ ت).

جرمی صیقلی، صورتِ رائی را به‌رائی چنان نماید که او است بی‌تغییری. و در چنین محلّی باید که یمین، یمین نماید؛ و یسار، یسار.

و وقت باشد که یمین، مقابلِ یسار نماید. و غالب، این باشد که: مَرئی چنین نماید بحسب عادت. امّا بخلافِ عادت، یمین، مقابلِ یمین اُفتد. و انتکاس در صورت پیدا آید.

و در این بحث جایِ نظر است؛ از بهرِ آنکه: ما قطعاً در هیچ مرآت، این نمی‌یابیم که: یمین در مقابلِ یمین افتد؛ و یسار در مقابلِ یسار؛ بلکه بالعکس است. و از خرقِ عادت که گفته، هم، چیزی نمی‌دانیم که: مراد چیست؟ و شیخ نیز که بر وی این کتاب خواندیم، در این مقام توقّف نمود، و گفت: خَرقُ العادةِ غیرُ معلومٍ لنا.

امّابقدر فکر خود چنین میگوئیم که: آنچه مشاهده‌افتاد درمحلِّ مجلوٌّ، و جرمِ صقیل [از آینه و آب و غیره] چنین است که: ناظر در آینه [هرگاه که آینه بر زمین نهاده باشد] شکل خود، البتّه منکوس بیند؛ و همچنین در آب؛ و یمین، یسار نماید؛ و یسار یمین.

اللهمّ، در آب اگر برطرف[184] جوی آب بایستد، و نظر در آب کند، هم از طرف[185] [جوی]؛ نه چنانکه توجّه بسویِ آب کند، این سخن، راست آید، که یمینِ وی، یمین نماید مَعَ انتکاسِ الصورة.

و مراد از خرق عادت، خلافِ عادت است در ایستادن، و نگاه کردن؛ وهمچنین اگر کسی بمَثَل بر کنارِ آبی سرنگون بایستد، یا برجسمی صقیل ـ مثل آینه ـ سرنگون بایستد. البتّه یمینِ او یمین نماید؛ و یسارِ او یسار ... ومراد شیخ ـ قدّس سرّه ـ از خرقِ عادت، عادت در ایستادن باشد. والله اعلم؛ که:

۱۸۴ ـ ن: و اگر اللهم در آب برطرف جوی (ش).

۱۸۵ ـ ن: کند، هم از آن طرف جوی (ش).

اعتبار در یمین و یسار، از توجّه به قبله، یا جهتی معیّن، میتوان کرد. و آنچه این ضعیف را روی نمود، جز این نبود. اگر مطابق واقع است، فهو المراد. و الاّ قسم اوّل معین که: غیر معلوم ما است، آنچه شیخ گفته؛ که ادب رخصت نمی‌دهد که گوئیم: « شیخ این سخن نادانسته گفته ». چه «کامل» هر چه گوید، دانسته گوید؛ نقصان و قصور از طرفِ ادراك و فهمِ ما است. و بعضی از شارحان گفته‌اند که: یمینِ شکلِ مرئی در هر آینه که باشد، پیوسته مقابل یمینِ رائی نماید؛ و یسار مقابلِ یسار. چرا که: رائی چون مستقبل قبله باشد، مثلاً روی شکل نیز در آینه هم مستقبل قبله است؛ و آنچه رائی در مرآت می‌بیند، قفای وی است. وازآن روی که شکلِ مرئی درآینه، همه روی است، او را قفا نیست؛ وهمه، روی می‌نماید. و باین‌اعتبار، همیشه یمین یمین نماید؛ و یسار یسار. و این قول جایِ نظر است که: وجه و قفا در جرمِ کثیف توان اعتبار کرد؛ و در آینه آنچه مینماید جز عکس وجه رائی نیست.

و شیخ این ضعیف در این فن **شرف‌الدین داود قیصری** ـ قدّس سرّه ـ گفته که: اگر یمین و یسارِ اعتباری؛ اعتبار میکنی، اَولی آنکه چنین گویی که: یمین و یسار درآینه، به اعتبار جهتِ مرئی و رائی است؛ که چون جهتِ توجّهِ وجه از هر یك در مقابلِ یمین و یسار، وجهینِ مختلف است، هرآینه یمین، یسار باشد؛ و یسار یمین. امّا باعتبارِ تقابل فقط، بلا اعتبارِ جهت، یمینِ هریك و یسارِ هریك، مقابلِ یمین، و یسارآن عکس افتاده باشد. نمی‌بینی که: اگر انگشتی را بر رویِ راست نهی، و در آینه نگاه کنی، هیچ شکّی ترا نیاید در آنکه: انگشت بحقیقت بر رویِ راست نهاده؛ وآن روی که در آینه مینماید، بحقیقت عکسِ اینِ رویِ تو است؛ نه غیر آن. امّا تو توهّم میکنی از آن روی که در آینه می‌نماید که: انگشت بر رویِ چپ نهاده است؛ و فی‌الواقع چنان نیست.

و بعضی گفته‌اند که : آن که گفته است : وقد تعطیه عین ما یظهر منها فیقابل الیمین الیمین الی اخره ، آن در حضرت خیال و مثال ، و در حضرتِ سرّ و روح و خَفا است که : یمین مقابل یمین ، و یسار مقابل یسار است ؛ که در آن حضرت هر صورت چنانکه او است توان دید ؛ که در مراتب روحانیه « جهات » نیست . و مراد شیخ ، تمثیل معقول به محسوس است ؛ نه تمثیل معقول به معقول .

و هذا كُلُّهُ مِنْ أعطياتِ حَقيقةِ الحَضْرةِ المُتَجلّى فيها الّتي أنزَلناها مَنْزِلَةَ المَرائی[186] . فَمَنْ عَرفَ اسْتِعدادَهُ عَرَفَ قَبُولَه ، وَ ما كُلُّ مَنْ عَرَفَ قَبُولَه يَعْرِفُ اسْتَعْدادَهُ إلاّ بَعْدَ الْقَبُول ، وَ إنْ كان يَعْرِفَهُ مُجْمَلاً .

یعنی : این نمایندگیهای مختلف از آن حقیقتِ حضرتِ متجلّی فیها است؛ که آن را آینه خواندیم ؛ و الاّ در اصلِ صورت هیچ اختلافی نیست . پس سالك باید که در حضرات مختلفه متنوّعه [که آن حضرتِ خیال است و روح و قلب و غیره] چون صُوَر متنوّعهٔ مختلفه بیند ، هیچ توهّم نکند که : آن صورت ، غیرِ او است ؛ بلکه باید دانست که : ماندگی غیریّت بحسبِ مَرائی و مظاهر است .

قوله «فمن عرف استعداده» نتیجه و فرعِ کلامِ سابق است . یعنی : چون عطایا بحسب قوابل متنوّع است . پس هر کسی که استعدادِ خود بدانست ، و معلوم کرد ، که هر وقتی او را چه می‌بخشد؟ صورتِ آن‌چیزی نیز که استعدادِ او آن را قبول میکند ، هم بدانست . چرا که : علم بعلّتِ چیزی از آن روی که علّتِ او است، موجب علم به‌معلولِ او میگردد؛ و نه هر کس که قبول‌او چیزی‌را بدانست ، استعدادِ خود را بشناخت بطریقِ تفصیل ؛ بلکه قبل از قبول ، بطریقِ اجمال داند ؛ امّا مفصّلاً بعد از قبول داند .

إلاّ أنَّ بَعْضَ أهْلِ النَّظرِ مِنْ أصحابِ الْعُقُولِ الضَّعيفَةِ يَرونَ أنَّ اللهَ ، لَمّا

۱۸۶ ـ ن : منزلة المرآة (ت) / منزلة المرايا (عف) .

ثبتَ عندَهم انّهُ فعّالٌ لِما یشاءُ ، جوّزوا علی اللهِ ما یُناقِضُ الحِکْمَةَ و ما هُوَ الامْرُ علَیهِ فی نفسِه .

این استثناء منقطع است ؛ یعنی : چون تقریر کرد که حق تعالی هیچ‌چیزی به‌کسی عطا نمیکند ، که نه آن چیز مقتضای حقیقتِ آن کس است ؛ و تاحقیقت و استعدادِ کسی آن‌را طالب نگردد ، حضرت حق ـ تعالی وتقدّس ـ آن‌را به‌وی ندهد . و حال آن است که : اهل نظر ـ یعنی : ظاهریان ـ اعتقادِ ایشان این‌است که : [الله تعالی ، فعّال لما یشاء و حاکِم مایرید است؛ مع قطع النّظر ازآنکه بمقتضای حکمت ، حُکم فرماید ؛ یا بحسب اقتضای اعیان ، آن فعل را به محلّ خود رساند ؛ و درحقیقت، طریقتِ او لازم گشت این استثنا کردن] تا بدانند که: فعّالٌ لمایشاء ـ تعالی شأنُه ـ ویحکم ما یُرید بمقتضیالحکمةِ و طَلَبِ الاَعیانِ یفعل ما یشاء بعد طَلَبِ الاِستعداد و قبولیّته ایّاه . و از این سبب ، عقولِ اهل نظر را به‌عقول ضعیفه وصف کرد ؛ که : ایشان حقیقت‌امر چنانکه هست ، بطریقِ مشاهده معلوم نکرده‌اند ؛ و هیچ شمّه‌ای از سرِّ قَدَر واقف نشده ؛ و می‌پندارند که : از آنکه بدانسته‌اند که : انّ الله یفعل ما یشاء ، مراد این است که : از حق ـ تعالی ـ به غیر حکمت چیزی در فعل آید . تعالی اللهُ عن ذلك . و این از آن خاسته است که : ایشان نمی‌دانند که : مشیّت به «فیضِ اقدس» متعلّق است؛ و ارادت‌به «فیضِ مقدّس» مثلاً از آنکه فرمود : « اَلم تر إلی ربّك کَیفَ مَدّ الظّلّ ولوشاء لَجعلهُ ساکِناً [۱۸۷] » مراد این‌است که: ای محمّد ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ نمی‌بینی تو که پروردگارِ تو به حکمتِ کامله چگونه وجوداتِ خارجیّه [را] سایه‌وار به عرصهٔ زمین به‌تکوین بکشید ؟ و اگر مشیّتِ او متعلّقِ سکونِ آن کشتی ، آن را منقطع و متناهی گردانیدی . امّا حکمت ، مقتضی این است که : آن ظلّ

۱۸۷ ـ ق (س ۲۵ ـ ۴۵) الم تر .

ممدود باشد؛ درجرم، مشیّت متعلّق آن نمی گردد.

وجائی فرمود که: «إنّما أمره إذا أراد شیئاً أن یقول له کُن فیکون[۱۸۸]»، این ارادت‌نیز متعلّق است به: اعیان موجودات بحسب استعدادات ِ ایشان، و قبول استعدادات، آن معنی مراد را.

و جائی فرموده که: «ولو شاءَ لهدیکم اجمعین[۱۸۹]». لیکن این هدایت، مر همه را نخواست، از بهر حکمتی که آن مقتضای عدم مشیّت بود. و آن حکمت کاملهٔ وی ـ تعالی شأنه ـ یکی این است که: نکند و نخواهد که کند چیزی، الاّ بحسب استعداد آن محلّ چیز را. پس درموضع انتقام، رحمت نکند. و در جای ِ رحمت کردن، انتقام نکند.

و اگر قایلی گوید که: در اخبار وارد است که: رحمت، به‌فضل‌فرماید، و انتقام به‌عدل، و صفت ِ «ارحم الرّاحمین» نزد اسم«المنتقم» شفاعت کند. پس‌مراد از این جمله، آن نباشد که: فضل و عدل نه در مقابل ِ فعل است و عمل.

جواب گوییم که: این نیز هم راجع است به استعدادی و استحقاقی از عبد؛ که آن مخفی است: هم از نظر ِ عبد، وهم از نظر غیر. و جز حق ـ تعالی شأنه ـ به آن استحقاق مطّلع نیست. پس آن فضل هم بحسب استعداد، و آن عدل‌هم بحسب استحقاق باشد. ودیگر اخبار مؤیّد این سخن است که وارد گشته به آنکه: در روز قیامت بنده را در حساب گاه، حاضر گردانند؛ و میزان اعمال ِ او بردارند؛ و سیّآت ِ او بر حسنات ِ او راجح آید؛ و امر رسد که: «او را به دوزخ برید» بنده نومید گردد از بهشت؛ و روی سوی ِ دوزخ آورد. پس امر آید که: «او را باز گردانید که او را نزد ِ ما چیزی هست که او آن‌را نمی‌داند.» بنده گوید: «یا ربّ العزّة من بخود هیچ‌دیگر نمی‌یابم؛ و در دیوان ِ اعمال‌من

۱۸۸ ـ ق (س ۳۶ ـ ۸۲) انما أمره.

۱۸۹ ـ ق (س ۶ ـ ۱۴۹) ولو شاء.

هیچ دیگر مکتوب نیست.» حضرت[۱۹۰] او را روشن گرداند که آن چیست؟ تا بدانند که: عطا بحسب استعدادات و مقتضیّات ذاتِ هر کس است.

و لهذا عَدَلَ بَعْضُ النُّظارِ إلی نَفْیِ الإمْکانِ و إثباتِ الوجوب بالذّات و بالغیرِ. و المُحَقِّقُ یُثْبِتُ الإمکانَ وَ یَعْرِفُ حَضْرَتَهُ، و الممکنَ وَ ما هُوَ المُمْکِنُ و مِنْ أیْنَ هُوَ مُمْکِنٌ وَ هُوَ بِعینِهِ واجبٌ بالغَیرِ؛ وَ مِنْ أیْنَ صَحَّ عَلَیهِ اسْمُ الغَیْرِ اَلّذِی اقْتَضیٰ له الوُجُوبُ ولا یَعْلَمُ هذا التَّفصیلَ إلاّ العلماءُ باللهِ خاصَّةً.

قوله «ولهذا» تعلیل و اشاره است بر آنکه: چون طایفه‌ای از اصحابِ عقول ضعیفه جایز داشته بودند بر حضرت حق ـ جلّ جلاله ـ که از وی افعالی که مناقضِ حکمت باشد، بحکم یفعل ما یشاء صادر گردد؛ و ندانسته بودند که: افعال حق ـ تعالی ـ بحسبِ مراتب او است در اسماء و صفات و مقتضیاتِ هر یك از آن؛ تا جز بمقتضای حکمت نباشد.

بعضی از نظّار ومتحذلقان روزگار، عدول کردند؛ و از این راه و مرتبه، امکان را نفی کردند، و اثباتِ دو چیز بیشتر نکردند: یکی ـ اثباتِ واجب بالذّات. و دوم ـ واجب بالغیر. پس بجز وجوب‌را مُثبِت نیستند. ووجود امتناع ممتنع میدانند. ونفیِ جواز و امکان میکنند.

و شیخ میگوید که: طایفه‌ای از محقّقان و از موحّدان[۱۹۱] امکان را اثبات میکنند؛ و مرتبهٔ امکان و حضرتِ آن را میدانند؛ و ممکن را میشناسند که: چگونه ممکن است؟ و امکان ممکن از کجاست؟ و آن است که: بعینه واجب بالغیر است. و این اسم غریب از کجا بر وی اطلاق توانند کرد؟ که آن مقتضی وجوب است؛ و عالِم بر این تفصیل، علماء بالله‌اند خاصّ؛ که جز ایشان به‌این علم، شعور، و به این سرّ، وقوف ندارند. والله اعلم.

۱۹۰ ـ ن: از حضرت او را (ك).

۱۹۱ ـ ن: طایفه‌ای از محققان موحدان (ت).

و در این مقام به شرحی و بسطی محتاجیم؛ تا مقصودِ سخن شیخ دریابیم:

بدان! ایّدك الله تعالی که: به قاعدهٔ این طایفه محقّقین از موحّدین [که شیخ ـ قدّس سرّه ـ به ایشان مقتدی است. و دیگران را مقتدی این‌است] که: وجوب و امکان و امتناع این هر سه نسبت‌اند در سه حضرت و سه مرتبه؛ که معقوله‌اند فی‌نفسها؛ و باقیه‌اند علی‌حالها؛ و نه موجودند؛ و نه‌معدوم؛ بخلافِ دیگر حقایق معقوله، که: ایشان متّصف‌اند: اِمّا بالوجود. و اِمّا بالعدم. و حق ـ عزّ شأنه ـ این‌حضراتِ سه‌گانهٔ مذکوره را صفتی گردانید شامله مر جمیع حقایق‌را.

اِمّا وجوبِ صفتی شد شامله مر ذاتِ متعالیهٔ حق ـ عزّ اسمه ـ و مر ممکناتی که موجود گشتند؛ لیکن بتفاوت. و وجوبی که صفتِ ذاتِ حق شده، بذاته است[192]؛ تا او را «واجب الوجود بالذّات» گویند. و وجوبی که صفت ممکناتِ موجوده شد، بغیره است؛ تا او را «واجب الوجود بالغیر» گویند.

امّا امکان: صفتی است شامله، مر جمیع ممکنات را.

و امتناع صفتی‌است شامله مر جمیع ممتنعات‌را. واین حضراتِ سه‌گانه‌را «خزاین مفاتیح الغیب حق» میخوانند.

امّا حضرتِ امکان: خزینه‌ای است که هر چه در او است از اعیان ثابته، طلبِ آن میکنند از حق؛ که: «مرا بیرون فرست از وجودِ علمی به‌وجود عینی خارجی؛ که محلّ ولایت و تصرّف اسماءِ حُسنای تو است.» و آن متقاضیان را «ممکن الوجود» نام است.

امّا حضرت امتناع: خزینه‌ای است که هر چه در او ست از اعیان ثابته؛ طلب میکند از حق تعالی، که: «مرا در غیبِ ذاتِ خود، یا در غیب علمِ خود، باقی دار؛ و مرا به وجود خارجی، موجود مگردان.» و هیچ یکی از اسم ظاهر حق را بر این اعیان، هیچ سلطنت و ولایت نیست. و آن خواهندگان از حق که

۱۹۲ ـ ن: شده، ابدیه است (ت).

در این خزینه‌اند، نامِ ایشان «ممتنع الوجود» است.

امّا حضرتِ وجوب: خزینه‌ای است که: هر چه در او است، طالب است از حق ـ تعالی ـ که: مرا به‌وجود علمی، پس به‌وجود عینی، موصوف گردان، ازلاً و ابداً. و آن خواهندگان را «واجب بالذّات» و «واجب بالغیر» خوانند. پس ممکنات نزدِ این طایفه «شؤونِ حق» باشد در غیب ذات؛ و اسماء حق باشد در عینِ ذات. و اسم غیریّت بر ممکنات، از جهتِ تعیّنِ او، اطلاق توان کرد؛ و از آن سبب که محتاج است به ظهور او، در خارج به موجدی، او را «غیر» میتوان گفت. وهمان ممکن، چون متّصف به‌صفتِ وجود عینی خارجی گردد؛ نامش «واجب بالغیر» باشد؛ که هرگز منعدم نگردد. بلی متبدّل گردد بحسب طریان صور مختلفه بر وی؛ و متغیّر شود بحسب عوالم ظهور خود.

پس به این تحقیق که کرده شده فرقی ظاهر گشت میانِ وجوب بالغیر، و میانِ إمکان. که: وجوب بالغیر بعد از اتّصاف به وجود عینی خارجی توان بُود؛ و امکان پیش‌از وجود، ثابت است و تدبّر در این، و تفکّر چنین، و یافتِ آن کما هوحقّه، چنانکه هیچ گمانی نماند، جز کسی را که: [سعادتِ ازلی معاون گردد؛ تا به‌شرفِ تشریفِ کشف، مشرّف شود.] دست ندهد. و هر کس که دل او به نورِ کشف منوّر شد، و این معانی دریافت، و این مراتبِ وجود بدانست ـ چنانکه‌حقّ آن‌است ـ عالَمی‌را به‌نور خود منوّر تواند کرد. وهر کس که این توفیق نیافت، و استعدادش به ادراکِ این، وفا نکرد، چه کند بیچاره؟! که معذور است؛ و داخل در «و مَن لَم یجعل‌الله لَهُ نُوراً فما لَهُ مِن نُورٍ[193]» است.

بوم اگر ز آفتاب[194] بی‌نیرو است ضعف از چشم‌او[195] نه از پی اوست

۱۹۳ ـ ق (س ۲۴ ـ ۴۰) و من.
۱۹۴ ـ اگر از مهر، بوم بی‌نیرو است (ش).
۱۹۵ ـ ن: از پی ضعف خود، نه از پی اوست (ت).

شیخ مؤید الدین جندی ـ رض ـ در شرح خود در این مقام که : ولا یعلم هذا التّفصیل الاّ العلماءُ بالله خاصّةً ، لطیفه‌ای جامعه گفته است؛ و آن این‌است که : لکونهم عرفوه في الاصل المطلق في شهودهم اوّلاً فحجبوا في الفرع الّذی هو الوجود المقیّد آخراً ، فما في الحقیقة الاّ الوجود المطلق والوجود المقید ، وحقیقة الوجودِ فیهما واحدةٌ ، و الاِطلاق و التّعین و التقیّدُ نِسَبٌ ذاتیّةٌ ، فافهم .

و علی قدم شیثٍ یکونُ آخِرَ مولودٍ یُولَدُ مِنْ هذا النّوعِ الإنسانيّ و هو حامِلُ أسرارِه ، و لیس بعدَه وَلَدٌ في هذا النوعِ . فَهو خاتَمُ الأولادِ . و تُولَدُ معه أختٌ لَه فتَخرُجُ قبلَه و یَخرُجُ بعدَها یکون رأسُه عِندَ رِجْلَیْها . و یکونُ مَوْلِدُهُ بالصّینِ ولُغتُهُ لُغةُ بَلَدِه[196] . و یَسْري العُقْمُ فی الرِّجالِ و النّساءِ فیَکثُرُ النِّکاحُ مِنْ غیرِ وِلادةٍ و یَدعُوهُم إلی الله فَلا یُجابُ . فاذا قَبَضَهُ اللهُ و قَبَضَ مُؤمِنی زمانِه بَقِيَ مَنْ بَقيَ مِثلَ البَهائِمِ لا یُحِلّونَ حَلالاً ولا یُحرِّمونَ حَراماً ، یَتَصرّفونَ بِحُکمِ الطّبیعةِ شَهْوةً مُجرّدةً عَنِ العَقلِ و الشّرعِ فعَلَیْهِمْ تَقومُ السّاعةُ .

چون شیخ ـ رض ـ در این فصّ ، مرتبهٔ مبدئیّت روشن کرده بود ، و آن اولیّتی بود که : شیث را ـ ع ـ به آن مختصّ گردانید [که : اوّل مولودی بود که حق ـ تعالی ـ او را به آدم بخشید] خواست تا در مقابلِ هر اوّلی ، آخری مناسبِ آن اوّل ، بجهتِ ارتباط اوّلیّت به آخریّت ، روشن گرداند . و مرتبهٔ ختم که آخریّت است، مثلِ آن بود ، به بیانِ اوصاف کمالیّتِ آن آخر مولود، مشغول گشت . و در ضمنِ آن تقریر آخریّت ، ایّام دنیویّه نیز شرح داد که :

دنیا و ایّام آن ، نزد محققان ، متناهیه است ؛ و آنرا آخری خواهد بود؛ چنانکه در ظاهر شریعت صاحب شرع اثباتِ آن فرموده . و ذکر آن کسی که ختم ایّام دنیویّه به وی خواهد بود ، در آخر فصّ کرده . و آن کسی که

۱۹۶ ـ ن : و لغته لغة اهل بلده (عف) .

اوّل بود [یعنی : شیث ـ ع ـ] هم بجهت تقابلِ آخر با اوّل ، و ارتباط اوّل با آخر ، اولی بود . در جرم در آن ، شروع نمود . و از احوالِ او و کیفیّت ولادت و جای ولادت وی خبر فرمود . و آنکه : او حاملِ اسراری خواهد بود که آن [اسرار را] حامل شیث[197] بنی بود ـ ع ـ .

و بدان که : علماء و شارحان ـ رحمهم‌الله ـ در شروع خود ، این سخن[را] هر یك بنوعی تأویل و تفسیر کرده‌اند ؛ و بوجهی تنزیل و تقریر فرموده . اگر شرح اقوالِ ایشان بیان می‌کنم ، سخن دراز خواهد کشید و شاید که بر هریکی چند سؤال و جواب آید ، و تطویل کشد . و در میان شارحان کس بوده که آن‌را بطرفِ تناسخ کشیده ؛ و مؤدّی به‌اثباتِ دهر شده . و یا[198] لها قصّة[199] في شرحها طول . پس بدان اختصار کردم که از شیخ و استادِ خود ـ قدّس سرّه ـ شنوده بودم . و مرا سخن وی ، از تحقیقِ دگران پسندیده‌تر آمده . ـ جزاه الله عنّی بکلّ ما افادنی به خیراً .

و پیش از آنکه به تقریر آن مشغول گردم . بدان که : شیخ ـ قدّس سرّه ـ در کتاب « **فتوحات المکیة** » ـ در فصل پانزدهم ـ از جواب **حکیم ترمذی** ـ علیه الرحمة ـ گفته است که :

چون دنیا را ابتدائی بود، انتهائی خواهدبود. حکمتِ حق ـ تعالی ـ تقاضای آن کرد ، که هر چه در دنیا است ، او را نیز هم اوّلی و آخری باشد . تا فاتحه و خاتمهٔ آن‌چیز پیدا گردد . و از آن‌جمله یکی تنزیل شرایع و احکام الهی است که : اوّل از آدم پدید آمد ؛ و آخر به **محمد** ـ صلعم ـ که خاتم النّبیین بود ، ختم گشت .

۱۹۷ ـ ن : که آن حاصل شیث نبی بود (ك) .

۱۹۸ ـ ن : شده . فیالها (ت) .

۱۹۹ ـ ن : لها قصد فی شرحها (ك) .

و یکی دیگر ولایت عامّه و احکامِ آن بود ، که : ابتدایِ ظهور آن در دنیا از آدم بود ؛ و آخر و ختم آن به **عیسی** ـ ع ـ خواهد بود . انّ مثل عیسی عندالله کمثل آدم .

و در کتاب « **عنقاء مغرب** » [که آن هم از مصنّفات شیخ است] حکایت کرده که : من میخواستم که در کتاب « **التدبیرات الالهیة** » [که پیش از این کتاب ساخته بودم] در آن **بیان** کنم که : در این نسخهٔ انسانیّه و نشأت روحانیّه که هر چه در عالم کبیر مفصّل است، در وی مجمل است . مقام **امام مهدی** که منسوب است به خاندان نبی ـ صلعم ـ ، و مقام ختم اولیاء که خلاصهٔ اصفیاء است ، در این نشأت ، **بیان** کنم که : کدام است ؟ و چیست ؟ که ما را معرفتِ این دو مقام که مر این دو امام را است، دانستن ضرورت است[200] در این نشأت از مضاهات و مشابهاتِ دیگر اشیاء در وی . و در آنجا اتّفاق نیفتاد ؛ در این کتاب **عنقاء مغرب** ـ که خاصّ در بحث **امام مهدی و ختم** است ـ خواهم گفت ؛ و تعیین خواهم کرد که: **مهدی** در این عالم کبیر کیست! و خاتمی که ختم اولیاء بر وی خواهد بود، چه کس است؟ وچون در عالم کبیر آنرا تقریر کرده باشم نظیر آن در عالم صغیر نیز بنمایم: که آنکس که در آن مهدی و ختم است ، در این عالم انسانی حقیقتِ وی چیست؟

مقصود از این سخن آن است که : بدانند عزیزانی که این کتابِ شریف را مطالعه کنند که : شیخ ـ قدّس سرّه ـ مایل به تناسخ نبود و قایل به دهر نیست . و اگر شارحی در تأویل سخنِ شیخ ذکر دهر و تناسخ کرده باشد ، آن معتَقَدِ آن شارح دان ؛ که در سخنِ مشکلِ شیخ ، میخواهد که اظهار مذهبِ خود کند ؛ و مذهبِ خود را رواج دهد . حاشا عن الشّیخ ـ قدّس سرّه ـ وعن أمثاله و أقر انه من الموحّدین، که معتَقَدِ ایشان، خلافِ شریعتِ محمّدی و ملّتِ احمدی باشد .

۲۰۰ ـ ن : ضرورت‌تر است (ك) .

بلی ، در سخنان این طایفه ، رموز و اشارات است و لغوز و ایماآت بسیار است . و اگر در سخنی از سخنهای ایشان تشمّم رایحهٔ تناسخ توان کرد ، آنرا تناسخ مدان . بلکه آن بحکم احدیّتِ حقیقت ، و سریان آن در صُوَر مختلفه گفته شده ! و کبار عرفاء چون از آن معنی . اخبار کردندی . بتصریح . نفی کردندی . چنانکه **ابن الفارض** ـ قدّس سرّه ـ گفته :

فمن قال بالنسخ[۲۰۱] فالمسخ لایق به ابرأ و کن عمّا یراه بعزُلة

و اگرچه این مقام جای آن بحث نیست . امّا شاید که در باطن . جهت استعلام آن ، دغدغه‌ای باشد ؛ پس شمّه‌ای از آن بباید گفت :

بدان که : روح را در اوّل تنزّلات او به مواطن دنیوی ، قابلیّت صُوَر ، بسیاراست بحسب‌مواطنی که بر آن گذر دارد . در فروآمدن از صُوَرِ برزخیّه ، بر حسب هیآت روحانیّهٔ آن ؛ و از صُوَرِ جنانیّه . که از اعمال حسنهٔ صالحه خیزد ؛ و جهنّمیّه که از افعال‌قبیحهٔ سیّئه خیزد ؛ که روح در وقت رجوع به‌آن صورت حسنه یا قبیحه باز گردد .

بر این جمله که گفته شد ، پس اشارت این طایفه . راجع به‌ارواح و احوال آن باشد که : از تنزّل تارجوع ، نه به ابدان عنصری . تا گویند که : روح متعلّق به ابدان گشته ؛ و از این به آن ، منتقل میشود . و اگر کسی امعان نظر کند ، باید که : میان تقریر این طایفهٔ موحّدین و طایفهٔ تناسخیّه بداند : که فرق بسیار است .

مولانا **جلال الدین رومی** ـ قدّس روحه ـ در این معنی چنین گوید :

آن سرخ قبایی که چو مه پار برآمد
امسال در این خرقهٔ زنگار برآمد

---

۲۰۱ ـ ن : قال بالتناسخ فالمسخ (ش) .

این[۲۰۲] یار همانست اگر جامه دگر شد
آن جامه بَدَل[۲۰۳] کرد و دگربار برآمد
آن تُرك که آن سال به یغماش بدیدی
اینست[۲۰۴] که امسال عرب‌وار برآمد
این نیست تناسخ، سخن وحدتِ محض است
کز جوشش آن قُلزُمِ زَخّار برآمد

بازگردیم بمقصودِ خود، و غرضِ شیخ از قوله: «و علی قدم شیث یکون آخر مولود». وآن را تقریر کنیم بنسبت با هر دو عالم.

امّا بنسبت با عالمِ کبیر چنانکه شیخ فرموده است که: از این نوع‌انسانی، آخرین مولودی که باشد ولیّی باشد که حامل اسرار شیث ـ ع ـ و خازن علوم او باشد؛ و هر چه از علم اسماء حق بر شیث مکشوف بود، بر وی نیز مکشوف و معلوم باشد. و آن را از حضرت بر وی عطایی و موهبتی باشد، که واسطه در میان نباشد. و آنچنان شخص، خاتم ولایت عامّه گردد؛ تا بعد از وی سدّ البابِ ولایت شود، و ولایت به وی ختم گردد؛ و جمع اولیاء همه در ولایت اولاداواند؛ و بعداز وی ولدی دیگر در این‌نوع انسانی مولود نگردد. ومراد از آنکه ولادت وی در صین (چین) باشد، یعنی: آن ختم از عجم باشد نه از عرب. و شیخ ـ قدّس سرّه ـ در «عنقاء مغرب» به‌این لفظ تصریح کرده که: و هو (ای‌الخاتم) مِن العجم لا مِن العرب.

و غرض از آنکه گفته که: «با وی نیز خواهری در وجود آید» آن باشد که آخر ولادت، مانندِ اوّل باشد. یعنی: چنانکه آفریدن حوّا با آفریدن

۲۰۲ ـ آن یار همانست (دیوان شمس ـ تصحیح فروزانفر).
۲۰۳ ـ آن جامعه بدر کرد (دیوان شمس ـ تصحیح فروزانفر).
۲۰۴ ـ آن است که (دیوان شمس ـ تصحیح فروزانفر).

آدم بود. و اوّل موجود: مذکّری و مؤنّثی بود؛ آخرین مولود هم: مذکّری و مونثّی باشد.

ومراد ازقیامت که گفته، «قیامت کبری» است که درآن‌روز، عالم بجملگی در حق، فانی گردند و فنای ایشان سبب وصال ایشان گردد. امّا بنسبت با عالم صغیر ـ که آن انسان است ـ تشبیه چنین باید کرد، و تأویل به این بایدکردکه:

مراد ازآدم، روح کلّی است که همهٔ ارواح اولادِ او اند. ومراد ازشیث آن روحِ جزئی است که متعلّق به‌بدن است، و مولودی[۲۰۵] که گفته، در صین(چین) ولادت او باشد، مراد دل است؛ که او در صین (چین) طبیعت کلّیّه بوجود آمده که اقصی مراتب طبیعت در تنزل آن‌است. و دل است که حامل اسراری است که در روح کلّی مُودَع است اوّلاً؛ و هم دل است که حامل اسراری که در روحِ جزئی ودیعت نهاده‌اند، باشد ثانیاً؛ و اگرچه در حقیقت هیچ فرقی میانِ روحِ کلّی و جزئی نیست. و تغایری که بینهما هست بحسب مرتبه است، نه بحسب حقیقت؛ و نسبت آخریّت در ولادت به دل کردن، از آن‌جهت است که: او است که مظهر مرتبهٔ جمع است؛ که ورای آن هیچ مرتبه نیست. و این در آخر مقاماتِ سالك حاصل میگردد.

و مراد از خواهرِ وی در این نشأت انسانیّه «نفسِ حیوانیّه» است؛ که پیش از قلب متولّد گشته است. و آنکه گفته که: سَرِ آن آخرین مولود زیر قدم خواهرش باشد، در دل و نفس حیوانیّه این باشد که: دل در نزد ظهورِ او به مرتبهٔ خود و در اوّل ولادت وی، او مطیع و فرمانبردار نفس می‌باشد بحسب قوّت شهوت وغضب؛ که هردو بمثابهٔ دو قدم‌اند مرنفس را؛ که در میادین لذّات، و فلوات استیفاء شهوات به آن می‌پویند. و چون دل به تربیت روح کلّی از شیر علم لدّنی نشو و نما گرفت، و به سنّ تمییز [میان ظاهر و باطن] رسید و به‌حدّ

۲۰۵ ـ ن: و مولود آخرین که گفته (نت).

بلوغ معارف حقیقیّه درآمد، آنکه نفس، داعیِ او بود به شهوات و لذّاتِ نفسانی، او داعی نفس گردد به‌حقایق و معانی. و چون زمان استعدادات به‌آخر رسیده باشد، و اَوانِ قابلیّت نمانده بود، در نفس اثر اجابت آن پدید نیاید؛ و علّتِ عُقم در رجال و نساء سریان کند؛ و قوای فاعله و منفعله ـ که نفس را بود ـ از کار بازماند. پس هیچ مولودی از او در وجود نیاید که بمرتبهٔ دل رسد؛ و کمالِ مراتبِ دل بپذیرد. پس چون حق ـ جلّ و علا ـ قبضِ این دل کند، به آنکه به وی متجلّی گردد؛ به تجلّی ذاتی؛ تا وی در وی فانی گردد؛ و در تحت[۲۰۶] اشعّهٔ نور جمال، ذات، ناچیز گردد؛ و با وی مومنانِ زمانِ او [که قوای روحانی و قلبی‌اند] در تجلّی هم زمانی شوند. نفس بماند و قوای نفسانی. و جسم بماند و صُوَرِ جسمانی؛ به صُوَر بهایم و حیوانات بسته‌زبان. چرا که: استعداد ترقّی در ایشان بنمانده باشد. پس نه ظلمت از نور دانند و نه تَرَح[۲۰۷] از سُرُور شناسند. آن‌قدر تصرّفی که بسبب روح طبیعی در ایشان مانده باشد، بحکم طبیعت، بمجرّد شهوت. و محض استیفاء لذّات، مشغول گردانند. خارج از حدّ شرع و بیرون از رسم عقل. پس قیامت صغرای ایشان به‌ایشان در رسد[۲۰۸].

یعنی: بحکم «من مات فقد قامت قیامته» به‌موتِ طبیعی بمیرند؛ و از اوّلِ این مناسبت تا این موتِ طبیعی ـ که گفته شد ـ بیانِ حالِ مجذوبان بود که ایشان به‌جذبهٔ حق سیر کرده باشند؛ ودر هَیَمان بمانده باشند. روح و دل‌ایشان از آن با نصیب باشد. امّاجسم وقوای جسمانیِ ایشان‌را هیچ‌نصیبی نبود؛ چنانکه حال‌طایفهٔ مجذوبان می‌بینیم که: ایشان را نه تمیز می‌ماند در حرکات و سکنات. و نه ترتیب در افعال و اقوال.

۲۰۶ ـ ن: یا در تحت اشعه (نت).

۲۰۷ ـ ترح = اندوه.

۲۰۸ ـ ن: تا قیامت صغری در رسد (نت).

این طایفه را ـ که گفتیم ـ خبر از حال ختم اولیاء نباشد؛ همچنانکه طایفهٔ محجوبان که از آن معاملات ایشان را هیچ نصیبی نیست؛ و از حیاتِ دنیا جز خور و خواب . و نان و آب نمی‌دانند؛ و مانند بهایم و حیوانات می‌باشند؛ «اولئك کالأنعامِ بَل هُم أضلُّ»، که ایشان نیز از ختم بی‌خبرند.

امّا اگر صاحب این معامله بعد از جذباتِ حق، باز حق تعالی او را وجودی دیگر بخشد . یعنی به صَحو بعد المحو رسد، ایشان در این حکم داخل نباشند؛ و اجسام و قوای ایشان از انوار تجلیّات با نصیب باشد؛ و به موت طبیعی از آن دولت محروم نمانند. «ولاتَحسَبَنّ الّذین قُتِلوا في سبیل‌الله أمواتاً بل أحیاء عند ربّهم یرزقون فرحین»[210].

و در کلام حق ـ جلّ جلاله ـ ایشان را از دیگران مستثنی گردانیده؛ چنانکه فرمود:

فَصَعِقَ مَن فی السّموات وَ مَن فی الأرض إلاّ مَن شاءَ اللهُ[211].

اللّهم اجعَلنا مِن جُملَتِهِم وَ احشرنا فی زُمرَتِهِم.

مطالعه کنندگان این سخنان ـ فتح‌اللهُ عینَ بصیرتِهِم ـ باید که نپندارند که: این مناسبات و تشبیهات که گفته آمد، این ضعیف از تلقاء نفسِ خود گفت، و انگیختهٔ قوت‌فکر خود اظهار کرد، لا، بل که: ترجمهٔ سخن‌شیخ است ـ قدّس سرّه ـ که در کتاب «التدبیرات» و کتاب «فتوحات» به‌این الفاظ تصریح فرموده، از کشفِ تمام، و ذوقِ با نظامِ خود. و السّلام.

---

۲۰۹ ـ ق (س ۲۵ ـ ۴۴) اولئك.

۲۱۰ ـ ق (س۳ ـ ۱۶۹) ولا تحسبن ـ در قرآن چنین‌است: ولا یحسبن ... ـ در اختلاف قراءات هست (تفسیر عبدالله شبر ـ ۱۰۴).

۲۱۱ ـ ق (س ۳۹ ـ ۶۸) فصعق.

(فص ۳)

فص حکمة سبوحیة فی کلمة نوحیة

بدان ـ ایّدك الله تعالی ـ که از آن‌جهت، حکمت سبوحیّه [که مختصّ است به کلمهٔ نوحیّه] از پیِ حکمتِ نفثیه [که مخصوص بود به کلمهٔ شیثیّه] درآورد، که بعد از مرتبهٔ مبدئیّت، مرتبهٔ عالم ارواح است؛ که آن‌عقول مجرده است، و عقول و ارواح. هر چند جمیع کمالاتِ ایشان‌را بالفعل حاصل است، واز آن‌جهت کامل‌اند؛ و بساطت و نوریّت و نزاهت و طهارت، لازم وجوداتِ ایشان است؛ امّا بحسبِ امکان، ایشان‌نیز در تعیّن خویش و وجوداتِ متعیّنه، و ذواتِ متقیّده خود محتاج و مفتقرند. و احتیاج و افتقار سِمتِ نقصان است. و هر مُنزّهی که حضرتِ حق را تنزیه میکند، از آن چیزی تنزیه و تقدیس میکند که: آن را در خود نقصان میداند؛ پس تنزیه کردن ارواح حق‌را عبادتی[1] باشد. از آن گویند حضرتِ احدیّت پاك ومقدّس و دور و منزّه است از نقایص امکانیّه؛ و نفی کنند الهیّت را از هر چه اطلاقِ اسم غیریّت بر آن توان کرد. و محقّق بدانند که: لاإله الاّ الله منزه عن‌النقایض الامکانیّة وحده لاشریك‌له في الالوهیّة.

و معنی سبّوح. مُسبّح است و مُنزّه ـ بصیغهٔ اسم مفعول ـ؛ همچنانکه قُدّوس بمعنی مُقدّس. سَبّوحٌ قُدّوسٌ رَبُّ الملائکةِ والرّوحِ » که‌از تسبیحات ملائکه و رُسُل است؛ و معنی او این باشد که: هو المسبّح بکلّ لِسانِ المنزّهٌ عن سِمة[2] النّقصان المقدّسُ عن صفة[3] لامکان اله الملائکة الطاهّرة العُلویّة

[1] ـ در اصل نسخه‌ها « عبارتی » بود و غلط بنظر رسید و تغییر داده شد.

[2] ـ ن : عن صفة النقصان (ش).

[3] ـ ن : عن نعت الامکان (ش).

والارواح المجرّدة النوريّة فكيف لايكون إلهاً للمركّبات الجسمانيّة والاشباح السّفليّة، سبحانه و تعالى عمّا يصفون.

شیخ اول این ضعیف در این فنّ قدوة المحقّقین کمال الملّة و الدّین **عبدالرزاق القاشانی** ـ رضه ـ چنین فرمود که:

شیث ـع‌ـ مظهر فیض الهی رحمانی بود. و رحمانیّت مقتضی استوا است و برعرش. پس بهر فیضی که از اسم الرّحمن [یا از اسمائی که در تحت اسم الرّحمن داخل باشد] فایض گردد. مقتضی قوابل باشند؛ که بمنزلهٔ عرش‌اند.

وچون حکمت شیثیّه اعطیات و مواهب بود، هرآینه اسماء او نیز متعدّد باشد. و بحسب هر موهبتی اسمی خواهد. و هر اسمی قابلی خواهد؛ که محلّ «موهوب له» گردد و اصل قابلیّت طبیعت جسمانیّه را است. پس حکم تعدّد، در قوابل برقوم شیث ـع‌ـ چنان غلبه کرد که: از عهد نبوّت شیث هر چند دورتر می‌ماندند[۴] و زمان فترت درازتر می‌کشید، ایشان در آن راسخ‌تر می‌شدند. تا بحدّی‌رسید که: اسماءرا اجسام پنداشتند. وبه آن‌معانی صورت اصنام بنگاشتند. و پیوسته آن صوَر را با خود میداشتند. و در آن پندار چنان گشتند که معاد نیز جسمانی محض می‌دانستند. پس غلبهٔ این بر ایشان مستدعی آن گشت که ایشان را به تنزیه دعوت کنند؛ و از تشبیه برهانند؛ و بمرتبهٔ تجرید و توحید تنبیه کنند. و از ارواح با خبر گردانند؛ و معاد روحانی با ایشان تقریر کنند.

پس **نوح** که شیخ المرسلین ـعلیه السلام‌ـ بود بعثت فرمود به‌حکمت سبّوحیّه. تا ایشان را دعوت به تنزیه کند و منع از تشبیه.

و **شیخ دوم این ضعیف**: در این فنّ خاصّه در این کتاب مولانا شرف الملّة و الدّین **القیصری** ـ جزاه الله عنّی کلّ خیر و رحمة ـ هم، این معنی را به این عبارت تقریر فرمود که:

۴ ـ ن: هر چند دورتر میشدند (ش).

این حکمت سبوحیّه از آن‌جهت مخصوص گشت به کلمهٔ نوحیّه، که در زمانِ نوح ـ علیه السلام ـ غالب بر آن قوم عبادت اصنام بود. و بر هر رسولی لازم این بود که: دعوت امّتِ خود بحضرت حقّ کنند؛ و ایشان را تعلیم و تفهیم کنند که: از هر چه شما گمان برده‌اید که حق ـ تعالی ـ آن است، حق ـ عزّ شأنه ـ غیر آن است؛ و منزّه از تصوّراتِ امکان‌است. لاجرم اورا واجب این‌بود؛ ومناسب این شد که: ایشان‌را به‌تنزیه وتقدیس و تسبیح حق‌فرماید: تا: از اباطیل خیالات و محالاتِ تصورات به‌راهِ حقِّ مطلق بازگردند.

و هر چند عقل به قوت فکریّه، و دلایلِ نظریّه، تنزیه حق کند، امّا چنان نباشد که: به اِتّباع رُسُل کند؛ که فرمودهٔ رُسُل فرمودهٔ حق است.

و چنانکه[5] حق ذاتِ خود را داند، کسی دیگر[6] نداند.

و حکمتی از حکمتهایِ فرستادنِ رُسُل بخلق این بود که: عقولِ بشر باستقلال از ادراکِ حقایقِ اشیاء عاجز است؛ چنانکه نتواند دانست آنچنانکه آنست. و چگونه عاجز نباشد؟ که عقل نیز مقیّد است به آنچه حاصل است نزد او؛ و از آن تجاوز نمیتواند کرد. واللهُ تعالی شأنُهُ أن یُحیطَ به فکرٌ.

و اگر علی سبیل النّدرةَ بعضی از عقول چنان افتد در استعداد خویش، که دریافت حکمت احکام حق ـ تعالی ـ بر وجهی تواند کرد که مطابق فرمودهٔ رُسُل باشد، و موافق اوضاع شریعت؛ از این قبیل فیض رحمانی و تعلیم سبحانی باید شمرد. و اضافت آن به «فکرِ عقل» نتوان کرد.

پس تنزیه و تقدیس که لایق جناب ربّ الارباب است، آن باشد که: انبیاء و رُسُل از آن إخبار کرده باشند به لسان شریعت خود؛ یا آنکه سیمرغ روح کاملی به ذروهٔ کوه قاف معارف بر پرد (پرواز کند)، و غطاء از بصر بصیرت

۵ ـ ن: حق است زیرا چنانچه حق (ك).

۶ ـ ن: کسی دیگر آنرا نداند (ت).

او برداشته شود؛ تا به مکاشفه و مشاهده بیند، آنچه بیند؛ و رسد به آنچه رسد؛ «فکشفنا عنك غطاءك فبصرك الیوم حدید»[۷] وصف حال او گردد. هر تنزیه و تقدیسی که او کند، البتّه موافق شریعت باشد؛ که از منبع حقیقت آورده بُوَد. از آن جهت شیخ - قدّس سرّه - بیان میکند که: «معتمد علیه» آن است که: از کشف تامّ آید؛ و باقی خام و ناتمام باشد؛ و نباید. چنانکه گفت - قدّس سرّه: -

إعلم[۸] أنَّ التَّنزیهَ عِندَ أهلِ الْحَقایِقِ فی الجَنابِ الإلٰهیِّ عَینُ التَّحْدیدِ و التَّقییدِ. فالمُنَزِّهُ إمّا جاهِلٌ وَ إمّا صاحِبُ سُوءِ أدَبٍ.

خبر انّ «عین» است. یعنی: تنزیه کردن کسی حق - تعالی - یا از نقایص امکانیّه فحسب[۹] باشد؛ یا از آن، و از کمالات انسانیّه بهم[۱۰] باشد. و بر هر دو تقدیر نزد اهل کشف و شهود آن تحدیدی است مر جناب الهی‌را؛ و تقییدی مر آن حضرت نامتناهی را. چرا که: از تنزیه مُنزِّه این لازم می‌آید که: هر چه اوصاف بشر است حضرت عزّت، از آن منزّه و دور است؛ و حق از جمیع موجودات جسمانیّه جدا است و هر چیزی که از چیزی جدا گردانند بصفتی، جدا توان کرد. که آن صفت مُنافی صفت متمیّز عنه باشد؛ مثلاً اگر گویی که: حق - تعالی - منزّه است از صفت حدوث و فقر و زوال - که صفت انسان است - به آنکه او قدیم است و غنی و دایم البقاء یا منزّه است از: موت و جهل و عجز، به آنکه او - تعالی - حیّ است و عالِم و قادر؛ پس حق تعالی‌را مقیّد به قیدی؛ و محدود به حدّی گردانیده باشی. پس تنزیه تو عین تحدید باشد.

غایت ما فی‌الباب آن‌است که: تو گوئی که: مُنزّه تنزیه حق تعالی فرموده

---

۷ - ق (س ۵۰ - ۲۲) فکشفنا.

۸ - ن: اعلم أیدك الله بروح منه أن التنزیه (عف).

۹ - فحسب = فقط.

۱۰ - بهم = با هم.

است از صفات جسمانیّات ؛ و در تجرید. مشبّه گردانیده است به روحانیّات.

یا **گوئی که** : تجرید عدم تقیید است. پس تنزیه‌از تقیید کرده باشی. و تنزیه از تقیید، قیدِ اطلاق است: و حق ـ عزّ شأنه ـ منزّه است از قید تقیید و اطلاق. بلکه مطلقی است که : لا یتقیّد باحدهما ولا ینافیهما ـ تعالی‌الله عمّا یصفون.

یا چنین گوئیم که : تو از تنزیه این دانسته‌ای که : حق‌از خلق جدا است. و حقّا که موجودات بأسرها مع‌ذواتهم و وجوداتهم مظاهر خدا است. و او است ـ تعالی ـ که ظاهر است در این مجلی ؛ « و هو معکم اینما کنتم[۱۱] » سخن **علی مرتضی** است ؛ بلکه وجودات و ذوات و کمالات جمله به أصالت، حق را است ؛ و به تبعیّت خلق را است ، پس تنزیه کننده یا : خود برصورتِ حال و کماهی کار وقوف ندارد ، که همهٔ هستی به او پیدا است. یا : می‌داند که عالَم جمله مظاهر حقّ است؛ وحق از غایتِ پنهانی در همه پیدا است. و اگر نمی‌داند ، ومیگوید؛ جاهل است. لاجرم تقیید میکند. و اگر میداند ، و میگوید ، کم خِرد و بی‌ادب است با خدا و رسول؛ که آن چیزی که حق ـ تعالی ـ اثباتِ آن مردات متعالیهٔ خود فرموده در مقام الهی ، در حالتی الجمع و التّفصیل ، او غیر آن گوید. واگر گفتنِ او به اعتبار نظر به مقامِ احدیّت ذاتیّه است ، آنجا نه تنزیه است ؛ و نه تشبیه ؛ و نه تعدّد است ؛ و نه تحدّد. و شیخ ـ قدّس سرّه ـ در کتاب « **عنقاء مغرب** » خطاب میفرماید مر تنزیه کنندهٔ حق ـ تعالی ـ [را] به این عبارت.

و غایة مَعرفتِك به أن‌تَسلُبَ عنه نقایصَ الکونِ و سَلْبُ العبد عن ربّه مالا یجوز علیه راجعٌ الیه. و فی‌هذا المقام قالَ مَن‌قال: سُبحانی، دونَ التّوانی[۱۲] و هل یُعرّی من شیءٍ الاّ مَن لبِسه ؛ او یؤخذ شیءٌ الاّ ممّن حبَسَه، و متی لبس‌الحقُّ صفاتِ النّقص حتّی‌تسلبه عنه ؛ أوتُعرِّیه. و والله ماهذه حالة التّنزیه.

۱۱ ـ ق (س ۵۷ ـ ۴) و هو و هو معهم أینما کانوا (ك) برابر (ق : س ۵۸ـ۷).

۱۲ ـ ن : دون النوالی (ش) ذوالتوانی (ت).

فالتّنزیه راجعٌ الی تطهیرِ محلّك ؛ لاالی ذاته . وهو من جملة منحه لك ؛ وهباته.
و الباری منزّهٌ عن التّنزیه ؛ فکیفَ عن التّشبیه !

و این الفاظ را تیمّناً و تبرّکاً بی‌تغییر و تفسیر یاد کردیم . و معنی آن ، روشن است .

ولکن إذا أطلقاه و قالا به ، فالقایل بالشّرایع المومن إذا نزّه و وقف عند التنزیه ولم یر غیر ذلكَ فقد أساءَ الأدبَ و أکذَبَ الحقَّ و الرُّسُل ـ صلعم ـ و هو لا یشعر ، و یتخیّل أنّه فی الحاصل و هو فی الفایت . و هو کمن آمن ببعضٍ و کفرَ ببعضٍ ،

فاعل«اطلقاه»جاهل وسیّء الأدب[13] . وهمچنین«قالا» ، وضمیر«اطلقاه» و«به» عاید به تنزیه . و مفهوم سخن شیخ ـ قدّس سرّه ـ مورد قسمت است . لکن به‌یك قسم اختصار کرده . و قسمی دیگر را از جهتِ وضوحِ بُطلانِ آن ذکر نفرموده. یعنی : جاهل و صاحب سوء الادب ـ تاب الله علیهما ـ چون اطلاق تنزیه کردند ، و به تنزیه قایل شدند ، حال ، خالی نماند از آنکه : هر یکی از ایشان ، هر دو ، یا : مؤمن‌اند بشرایع رُسُل ، و باور داشتِ کتب الهیّه دارند ؛ یا مومن نیستند.

قسم اوّل که : مؤمن‌اند، چون تنزیه ذاتِ حق تعالی کردند در مقام تنزیه، امّا چون قایل به تشبیه نبودند در مقام تشبیه ، و آن صفاتِ کمالیّه ـ که حق تعالی در کتب مُنزله بزبان رُسُلِ مُرسله ، ارسال و انزال فرموده ، و خود را به آن تشبیه کرده ، و از صفات متعالیه خود خلق را خبر فرموده [که : حیّ و قیّوم و سمیع و بصیر است] اثبات نکردند حقّاً که بی‌ادبی کرده باشند؛ وانبیاء و رُسُل و کُتُب آسمانی را تکذیب کرده باشند ؛ و حال آنکه نمیدانند که : تکذیب رُسُل و کُتُب از ایشان صادر گشته [است .]

خواجه پندارد که دارد حاصلی   حاصلِ خواجه بجز پندار نیست

---

۱۳ ـ نقل از بند قبلی متن فصوص .

و نمی‌داند که : او در عینِ فوات است . یعنی : از وی چیزی بزرگ فوت شده . و مثل او چون مثل آن کسی است که ببعضی از احکام و کتبِ آسمانی ایمان آورده و آن در مقام تنزیه است ، به بعض دیگر کافر شده ، و آن در مقام تشبیه است . یعنی که : تشبیه را باور نداشت ، و به آن اقرار نکرد ؛ و تنزیه را باور داشت و به آن معترف شد . و آن کسی که خود ایمان به شرایع واحکام ، و کیفیّتِ اسلام ندارد ، و اتبّاع رُسُل و کتب الهیّه نمی کند ، اگرچه قائلِ تنزیه است [چنانکه فلاسفه یامقلّدانِ ایشان چون متفلسفه] امّا چون ایشان از قوّت فکریّهٔ عقلیّه به آن[14] رسیده‌اند [نه بطریقِ باور داشتِ رُسُل و کُتب ایشان] ازآن‌قبیل‌اند که[15] : فضلّوا واضلّوا و بنورَ الایمانِ ما وصلوا . آن‌تنزیهِ ایشان را نزد مومن محقّق اعتباری ندارد .

یکی از شارحان این کتاب ـ رحمه الله ـ گفته که :

حق ـ جلّ و علا ـ به تنزیه وتشبیه در یك‌آیه قائل است؛ وجمع فرموده؛ بل؛ در نیمهٔ یك آیت ؛ بل در ضمن تشبیه تنزیه نیز فرموده ؛ وآن آیت این‌است که : لیس کمثله شیء و هو السمیع البصیر[16] .

امّا تنزیه در قوله « لیس کمثله شیء » . امّا تشبیه در قوله ـ تعالی ـ وهو السمیع البصیر ـ . امّا جمع میان هر دو در نیمه آیتی در قوله‌ ـ تعالی‌ـ لیس کمثله شیء ، [بر قول محقّقی که میگوید که : کاف در « کمثله» زاید نیست] آنگاه معنی چنین باشد که : هیچ‌چیز در وجود مماثل مثلِ او ـ تعالی ـ نیست ، و جائی که مثل او منزّه باشد . از مثل ، او بطریق اولی که منزّه باشد . و در گفتنِ « تنزیهِ مِثل » که اثباتِ مثل است ، تشبیهی است در عینِ تنزیه ، تفکّرنمای

---

۱۴ ـ ن : عقلیه باز رسیده‌اند (ك) .

۱۵ ـ ن : از آن قبیله (ش) قبیل آمد که (ت) .

۱۶ ـ ق (س ۴۲ ـ ۱۱) لیس .

تا بدانی.

امّا تنزیه در ضمن تشبیه در نیمهٔ آیت: قوله ـ تعالی ـ و هو السمیع البصیر، که ظاهر وی تشبیه است ـ ، یعنی: حق شنوا و بینا است ـ و مستمع از شنوائی و بینائی محسوس، استدلال تواند کرد به: شنوائی و بینائی حق ـ تعالی ـ ؛ و باطن وی تنزیه است. چرا که: در وی تخصیص او است به اثبات سمعیّت و بصریّت. یعنی جز او ـ تعالی ـ سمیع و بصیر نیست. بحقیقت. پس سمیعیِ هر سمیعی، و بصیریِ هر بصیری، بغیر سمیعی و بصیری او باشد؛ و این حقیقت تنزیه است. یعنی: لیس له شریك في السمع و البصر.

وَقَد عَلِمَ[17] **أنَّ ألسِنَةَ الشَّرائع الإلهيّةِ إذا نَطَقَت في الحقِّ تعالىٰ بِما نَطَقَتْ بِه**[18] **انّما جاءَت بِه في العُمُومِ عَلَى المفهومِ الاوّلِ، و على الخصوصِ على كلِّ مفهومٍ يُفهَمُ مِن وجوهِ ذٰلكَ اللّفظ بِأيِّ لسانٍ كانَ في وَضعِ ذٰلكَ اللّسان.**

قوله «علم» هم مبنیّ للفاعل و هم مبنیّ للمفعول خوانده‌اند. و قوله «انّما جاءت به في العموم» یعنی: في حقّ عامّة الخلائق. وقوله «علی الخصوص» یعنی: علی لسان الخاصّة.

و **مقصود سخن** آنکه: این عالِمی که منزّه ذاتِ حقّ است، میداند که: کلام الهی را اگرچه مفهومی عام هست، که هر کس که آن را می‌شنود از علماء، ذهنِ او سبق می‌نماید به فهم کردن، و ادراك کردنِ آن مفهومِ اوّلِ او. امّا طایفه‌ای دیگر هستند خاصّ؛ که علماء باللّه‌اند؛ و ایشان را محقّقان خوانند؛ که از هر لفظی هزار معنی برانگیزند؛ و از هر معنی در هزار مفهوم آویزند؛ و آن را بدانند و دریابند.

۱۷ ـ ن: ولا سيما وقد علم (عف).

۱۸ ـ ن: نطقت انما (عف).

یا گوئیم که: آن لفظ را احتمالِ چند معنی باشد. و هر معنی از آن محتملِ چند وجه باشد؛ خواه که ایشان آن را بدانند؛ و خواه که ندانند؛ بلکه آن را بنسبت با هر شخصی و هر استعدادی مفهومی باشد، مغایرِ مفهوم آن دیگر. قوله ـ تعالی ـ «أنزلَ مِنَ السماءِ ماءً فسالت اودیة بقدرها»[19] اشارتی بر این معنی دان. و اگرچه رسول ـ صلعم ـ از آن معنی به این لفظ خبر فرموده که: إنَّ للقرآن ظهراً و بطناً و حدّاً و مطلعاً، امّا بحکم آنکه هر چه کلام‌الله است، اطلاقِ اسمِ القرآن به آن کنند، این مخصوص به قرآنَ مُنزَل به محمّد ـ صلعم ـ نباشد؛ بلکه از خاصیّت کلام الله بهر لفظ که باشد، به‌لسانِ هر قوم که باشد، به وضع آن لسان ـ خواه عربی و خواه عبری ـ که مفهومات آن متعدّد باشد؛ و این نتیجهٔ تجلیّاتِ حقّ است در کلام خود بر آن صاحب فهم و از **جعفر صادق** ـ علیه‌السلام ـ منقول است که گفت: «ان الله ـ تعالی ـ قد تجلّی لعباده في کلامه و لکنّهم لا یعلمون».

عروسِ معنی قرآن نقاب آنکه بر اندازد
که دارالملکِ ایمان‌را مجرّد بیند ازغوغا

فانّ للحقّ فی کلّ خلقٍ ظهوراً خاصّاً[20]: فهو الظّاهرُ فی کلِّ مفهومٍ، وهو الباطنُ عن کلّ فهمٍ إلاّ عن فهمِ مَن قالَ إنّ العالَمَ صورتُهُ و هویّتُهُ و هو الاسمُ الظّاهرُ، کما أنّهُ بالمعنیٰ روحُ ما ظهرَ، فهو الباطنُ.

قوله «فإن للحق» تعلیل است بر آنکه: مراد از کلام[21]، مفهوم عامّ ناس است؛ و خصوص ناس] خواه که آن کلام عربی باشد ـ چون قرآن ـ یا غیر

۱۹ ـ ق (س ۱۳ ـ ۱۷) انزل.

۲۰ ـ ن: ظهورا فهو (عف).

۲۱ ـ در همهٔ نسخه‌ها بهمین صورت است.

عربی باشد ـ چون تورات وانجیل و زبور ـ] که آن کلام دلالت میکند بر آنکه: متکلّم به‌آن، کلامِ حقّ است؛ که او متجلّی است بر عباد، بحسب آنکه استعداد عباد حق را به ظهور آن باعث میشود. پس حق را در هر خلقی ظهوری خاصّ باشد؛ و آن ظهور تجلّی وی باشد در هر مفهومی و مُدرَکی. و همچنانکه او را ظهوری هست، بُطونی و خفایی نیز هست از هر فهمی. چراکه: هرفهمی ادراك جمیع ظهورات و تجلّیات وی نمیتواند کرد؛ الاّ از یك‌فهم خاصّ. و آن فهم آن کسی که میداند، و می‌شناسد به وجدان و عرفان و کشوف بی کسوف که: «عالَم صورت حق است و مظهر هویّت او ـ تعالی شأنه ـ» که چون آن صاحب فهم به این وجه دانا شد، حق را در جمیع مظاهر ظاهر، و در سایر مشاهد شاهد میداند؛ امّا دانستنی و شهودی بحسب تجلّی اجمالی نه بحسب حقیقت. یا تجلّی تفصیلی، که احاطه به حقیقت حق محال است؛ و به ظهورات و تجلّیات تفصیلی قریبٌ الی المحال. چراکه: آن‌نامتناهی است؛ و مُدرِك علی ایٍّ حال متناهی است. و متناهی مُدرِكِ نامتناهی نتواند بود. و سلطان ممالك تجرید **ابو یزید** ـ قدّس سرّه ـ از این فهم و ادراك به این معنی خبر فرمود که: «مدّت سی‌سال است که: من جز با حق سخن نمیگویم و خلق می‌پندارند که من با ایشان در سخنم».

ومراد از قوله: «وهو الاسم الظاهر، الی آخره» آن است که: عالم بأسره عبارت از اسم «الظاهر» حقّ است؛ همچنانکه‌حقّ، مِن حیث المعنی و الحقیقة روح عالم است. و این روح معبّر است‌از اسم «الباطن» حق‌تعالی. پس چنان باشد که باطن عالم حق‌بود؛ وظاهر عالم که «خلق» نام او است، صورت او؛ که «خلق آدم علی‌صورته». و آدم عالم است[22].

این ضعیف را است ـ در قطعهٔ عشق ـ قافیه ـ به لسان جمع:

---

۲۲ ـ ن: عالم اینست (ت).

بر ظـاهر است نقشم در بـاطن است عرشـم
این هر دو من ببخشم در وقت خـاتم[۲۳] عشق

و شاید که قائلی گوید که : از آن روی که اسم «الظّاهر» اقتضای ظهور ظواهر عالم کند ، واسم «الباطن» اقتضای بطون بواطن حقایق عالم کند ، و «مقتضی» غیر « مقتضا » باشد ـ اسم مفعول ـ ، پس چگونه عالم را عین اسم الظاهر و روح عالم را عین اسم الباطن گفته [است .] ؟

امّا جوابش چنین باید گفت : سلّمنا که مقتضی غیر مقتضا است ، و هر آینه ربوبیّت غیر مربوبیّت باشد ؛ امّا به اعتبار احدیّت حقیقة الحقایق عین او باشد . پس تسمیهٔ او به ظاهر و این به باطن باین اعتبار توان بود .

فنِسبَتُهُ لِما ظَهَرَ مِن صُوَرِ العَالَمِ نِسبَةُ الرّوحِ المدبّرِ للصّورةِ . فیُؤخَذُ فی حدِّ الانسانِ مثلاً باطِنُهُ و ظاهِرُهُ[۲۴] ، و کذلك کلُّ محدودٍ .

ضمیر در «نسبته» عاید به حق . و «لام» در «لماظهر» بمعنی «الی» . و «للصّورة» متعلّق به « مدبّر » . و صلهٔ « نسبة الرّوح » محذوف باشد ؛ و آن « الی الصورة » باشد . و « فاء » در « فیؤخذ » سببیّه را بُوَد .

مقصود اینکه : چون گفته شد که : عالم ، صورت حق است . و حق روح عالم. پس نسبت حق با هرچه ظاهر شود از صُوَرِ عالم ، نسبت روح جزئی مُدبّر دان مر صورت معینه [را] با آن روح . از آن روی که : مدبّر او است ؛ و قیامِ آن به او است . قوله تعالی « یدبّر الأمر من السّماء إلی الارض[۲۵] » اشارتی به این نسبت دان ؛ ولیکن . هان ! تا نپنداری که : مراد از قوله « لما ظهر » عالم اجسام است و بس ؛ بلکه مراد : جمیع ما یسمّی بالعالم است ، از عوالم هجده گانه .

۲۳ ــ ن : حاتم عشق (ك) .
۲۴ ــ ن : مثلا ظاهره و باطنه (عف) .
۲۵ ــ ق (س ۳۲ ــ ۵) یدبر .

و آن عوالم : عقلیّه ، و روحیّه و نفسیّه و طبیعیّه و جسمانیّه و عنصریّه و مثالیّه ، و خیالیّه، و برزخیّه ، و حشریّه، و جنانیّه وجهنّمیّه ، وعالم صُوَر کثیب و الرّؤیة[26] . و صوریّه ، و تجلّیات جلالیّه و جمالیّه ، و کمالیّه است .

که این‌همه عوالم ظاهریّهٔ حق‌است؛ و نسبتِ حق با هر یکی، چون نسبت روح است ؛ که مدبّر هیکل خویش است .

و هر آنکس که عالَم را بشناخت ، و از حق عاری شناخت ، نه حق را شناخت : و نه عالم را دانست . و هر کس که دعوی کرد که : حق را شناخت ، و عاری از عالم . شناخت ، نه عالم شناخت ، و نه حق را دانست .

و در قوله : «فیؤخذ» فاء سببیّه ازآنجهت درآورد ، تا تطبیق و تحقیق کند این مسأله را که :

چون دانستی که : ظاهر عالم،مظهرِ ظاهرِ حق‌است ، و باطنِ عالم، مظهرِ باطنِ حق ، با خود عین آن بگوی که بدانی : حدِّ کامل هر شیء[27] آنچنان باید گفت که : آخذ ظاهر و باطن آن شیء باشد ، و تو [را] در انسان [که خود[28] عالمی است یا از عالم است] به چه معنی[29] معرفت[30] است ؟ به حیوان ناطق [که حیوان ، ظاهر او ؛ و ناطق باطن او است] .

یا بگویی که : هیأتِ حاصله ، از جنس و فصل ظاهر او است ؛ و حقایقِ مشترکه ، وممیّزه ، هردو باطنِ او است . پس‌حق مأخوذ[31] باشد در حدّ انسان؛

---

۲۶ ــ ن : صور کنایت از رؤیت (ت) .

۲۷ ــ ن : کامل هر شیء (ش) .

۲۸ ــ ن : که وجود عالمی (ت) .

۲۹ ــ ن : عالم است که می‌یابی (ت) / به چه معانی (ك) .

۳۰ ــ ن : معرفت است (ك) .

۳۱ ــ ن : حق ماخود باشد (ت) .

پس‌حق محدود باشد به‌حدّی معیّن ؛ بلکه هر چه محدود است بحدّی، مظهری است از مظاهر حق ؛ که ظاهر او اسم‌الظاهر است؛ و باطن‌او اسم الباطن. ومظهر به اعتبار احدیّت عین ظاهر است .

فالحقُّ محدودٌ بکلِّ حدٍّ ، أی لکل حدّ [۳۲] و صُوَرُ العالَمِ لا تَنضَبِطُ و لا یُحاطُ [۳۳] بها ولا تُعلَمُ حدودُ کلِّ صورةٍ منها إلا علی قدرِ ما حَصَلَ لِکلِّ عالِمٍ مِنْ صورةٍ [۳۴] . فلذلك یُجهَلُ حَدُّ الحَقِّ، فإنّه لا یُعلَمُ حَدُّه إلاّ وَ یُعلَمُ حَدُّ کُلِّ صورةٍ، و هذا مُحالٌ حُصُولُه : فَحَدُّ الحقِّ مُحالٌ .

و صُوَرِ عالم و جزئیات آن علی سبیل التفصیل، مضبوط و محصور نیست. و حدودِ اشیاء بی‌واسطهٔ احاطت به صُوَر اشیاء و حقایق آن معیّن نگردد . پس علم بحدود اشیاء محال ؛ و حدّ حق نیز من حیث المظاهر دانستن هم محال .

و بدان ـ أیدك‌الله بنصره ـ که : بعد از مدّتی ازنبشتن این شرح ، در این موضع نظری کردم . و از شرح شیخ **مؤید الدین جندی** ـ قدّس سرّه ـ مطالعهٔ این مسأله میرفت ، و تقریری بغایت مرتّب فرموده بود ، خواستم تا : علی سبیل التبرّك بعینه آن عبارتِ وی را ترجمه نویسم : و به این مسودّهٔ خود الحاق‌کنم. و به خطّ شیخ نیز صورت واقعه‌ای که دیده بود ، بر حاشیهٔ آن نسخه ، به این موضع الحاق فرموده بود ، آن نیز نقل کردم ؛ و آن اینست که :

چون صورت عالم ، ظاهریت حقّ است ، و هویّت عالم ، باطن حق ، لازم می‌آمد که : حدّ کاملِ هر چیزی آخذِ ظاهر و باطن آن‌چیز بود ، نزد تحدید آن . و حق باطن هر چیز است . پس اگر او ـ تعالی ـ مذکور نباشد در حدّ هر

۳۲ ـ ن : بکل حد و صور العالم (ت ـ عف) .

۳۳ ـ ن : لا تحاط بها (ك) .

۳۴ ـ ن : من صورته (عف) .

محدودی ، حدّ آن محدود کامل نباشد . و او ـ جلّ جلاله ـ اگر حدّ او گفته شود ، بجمیعِ حد گفته شود ؛ نه برحدّ رسمی که آن در عُرفِ منطق و حکمت میگویند . ولیکن چون حق متعیّن است در هر محدودی معیّن بحسب و قدرِ آن محدود ، پس نه منحصر در حدّی واحد باشد ؛ و نه در جمیع حدود محدوده ؛ و نه منحصر گردد حدّ او در جمع میان جمیع حدود ؛ اگرچه آن حدود منحصر باشد فرضاً . وحال آن است که : حدود نیز منحصر نیست؛ پس هرگز حق را حدّ نباشد . و او را حدّ نتوان گفت . و او است ـ تعالی ـ که حدّ هر چیز است : یعنی : همه‌چیز به او شناخته شود . و هیچ‌چیز حدّ او نشود ؛ یعنی : او بهیچ‌چیز شناخته نگردد . و بفرضِ آنکه کسی بحدود جمیع صُوَرِ عالم احاطت یابد ، یا آنکه خود نیابد ، از احاطت بحدّ حق ، عاجز و قاصر شود . ـ تعالی الله عمّا یصفون ـ .

بعد از آن سخن ، شیخ مؤیدالدین ـ قدّس سرّه ـ گفته است که :

لمّا وصلتُ إلى هذا المقام في الكتاب اخذتنی غفوة فكأنّی بكمال الدّین ابراهیم صاحبنا ، وقد عزم و جاء في بلوغ غاية في طلب الكمال بحيث لا يبلغه ولا يلحقه من قومه و اصحابه على كثرتهم أحد إلاّ واحد غير معيّن ثم استيقظت . فاعلمنى الحق أنه ضرب مثال لكمالنا الإنسانیّ الكمال من معرفة الحق مبلغاً لا ينبغی أن يبلغه إلاّ واحد .

و كذلك مَن شَبَّهَهُ و ما نزّهَهُ فقد قَيَّدَهُ و حَدَّدَهُ و ما عرفَهُ . و من جَمَعَ في معرفته بَينَ التنزيهِ و التشبيهِ و وَصَفَهُ [35] بالوَصفَينِ على الاجمالِ ـ لأنّه يَستَحيلُ ذلك على التفصيلِ لعدم الاحاطَةِ بما في العالَمِ من الصُّوَرِ ـ فقد عرَفَهُ مُجْمَلاً لا على التفصيلِ كما عَرفَ نَفسَهُ مُجملاً لا علىَ التَّفصيل . و لذلك رَبَطَ النّبيُّ ـ صلعم ـ مَعرِفَةَ الحقِّ بمعرفةِ النفسِ فقال : « من عَرفَ نَفسَه فقد عرف

۳۵ ـ ن : و التشبيه بالوصفين (عف) .

رَبَّهُ » .

یعنی : گفته شد که : قائل به تنزیه مطلقاً از آن‌جهت که مقید حق‌مطلق است ، ناقص المعرفة است . چرا که : محدِّدِ حقّی است که او را حدّ نیست . آخر نه تمیز میکند حق را از جمیع آنچه تنزیه ذات او ، از آن کرد ؛ و شیئی خارج از همهٔ اشیاء تصوّر کرد ؛ از این سبب ناقص معرفت است .

و همچنین که « منزّه بلا تشبیه » ناقص است . « مُشبّه بلا تنزیه » نیز ناقص است . همچون[36] « مجسّمه » که در تشبیه حدّی پیدا کردند ؛ و مطلق‌را مقیّد دانستند .

امّا هر آنکسی که میان تنزیه و تشبیه جمع کرد ، و هر یك را به منزل خویش مُنزَل گردانید ، و حق تعالی را به « وصفی التّنزیه و التّشبیه » نعت‌کرد علی طریق الاجمال ، حقّاً که او عارف گشت به حق مجملاً . همچنانکه عارف بنفس خود گشته است مجملاً .

و در هر دو طرف معرفت [یعنی : معرفت حق و معرفت نفس خود] قید اجمال از برای آن کرده است که معرفت در هر دو طرف علی سبیل التفصیل[37] ممکن نیست ؛

امّا از طرف حق : از بهر آنکه معرفت علی سبیل التفصیل وقتی درست آید که : بر مراتب نامتناهیهٔ هر یك از تشبیه و تنزیه احاطت یابد . و متناهی چگونه بر نامتناهی محیط گردد ؟

وامّا در طرفِ نفسِ خود : از بهر آنکه مرتبهٔ انسانیّه محیط است بجمیع مراتب عالم ، و انسان را قدرت بر معرفتِ آن مراتب علی سبیل التفصیل نیست .

۳۶ ــ ن : همچنانکه مجسمه (ش) .

۳۷ ــ ن : التفصیل درست آید که بر مراتب نامتناهیهٔ هر یك . . . (ش)

بلکه علمِ او به آنکه مرتبهٔ او مشتمل است به مراتب عالم[۳۸] ، علمی اجمالی است؛ و او عارف به نفس خود بمعرفتی اجمالی است .

اللهم[۳۹] که در [تعریف] قطب الاقطاب گفته‌اند که : معرفت او بجمیع مراتب عالم تفصیلی است ، امّا در وی نیز گفته‌اند که : از جهتِ تعیّن و بشریّت، دایم براین معرفت تفصیلیّه قادر نباشد . و از این سببِ مناسبت است که : نفسِ انسان مشتمل بر جمیع مراتب کونیّه و الهیّه است . و حق مشتمل است بر نفسِ انسان بحسبِ ظهوراتِ خویش در آن . و عارف نفس خود را جز بطریقِ اجمال نشناسد ؛ همچنانکه مراتب ربِّ خود جز بطریق اجمال نمی‌داند ؛ که رسول ـ صلعم ـ معرفت حق را مرتبط بمعرفتِ نفس گردانید ، و فرمود که : « من عرف نفسه فقد عرف ربّه » .

و قال ـ تعالی ـ « سَنُرِیهِم آیاتِنا فی الآفاقِ » [۴۰] و هو ما خَرَجَ عَنكَ ، « و فی اَنفسِهِم » و هو عینُكَ ، « حَتّیٰ یَتَبَیَّنَ لَهم » أي للنّاظِرینَ [۴۱] ، «أنّهُ الحَقُّ» مِن حَیثُ إنّكَ صُورَتُهُ وَ هُوَ رُوحُكَ .

از جهت تاکید رابطهٔ مذکوره از کلام مجید و قرآن حمید به استشهاد ، این آیت آورد ، تا چون تو نظر کنی در مبانی آن ، و تفکّر نمائی در معانی آن ، بدانی که : نمودن آیات در آفاق ـ یعنی : در اَکوان ـ نیست ، الاّ ظهور حق ـ تعالی ـ و تجلّیات متتابعهٔ او[۴۲] در حقایق کونیّه ، از زمان و مکان ، و هرچه

---

۳۸ ـ ن : به مراتب عالم علوی اجمالی (ش) / نسخهٔ « ت » در اینجا کاملا مغایرت دارد .

۳۹ ـ « اللهم » برای آخرین احتمال و استقصای کامل مطلب آید .

۴۰ ـ ق (س ۴۱ ـ ۵۳) سنریهم .

۴۱ ـ ن : ای للناظر (ت ـ عف) .

۴۲ ـ ن : تجلیات متابعهٔ او (ت) .

در آن، و هر ظهوری و تجلّیی دلالت کند بر مرتبهٔ معیّنهٔ الهیّه، و حقیقتی خاصّهٔ حقّیّه. همچنانکه: نمایش آیات در اَنفُس. ظهورِ حق ـ تعالی ـ و تجلّیاتِ او است بحسب مراتبِ اَنفُس. و چون نفس انسانیّه مشتمل است به ما في العالم الکبیر موجوداً مفصّلاً، و ادراكِ آن ما اَشتمل علیه بطریق سهولة میتواند کرد، مقصود بالاراءة همانا او شد و بس؛ اوّلاً: بدیدن ما في الآفاق؛ تا به این عبارت اشارت فرمود که: سنریهم آیاتنا فيالآفاق. وثانیاً: بدیدن آیات در اعیانِ خویش؛ که و في انفسهم؛ تا روشن گردد بر نظر بینندگان در آن هر دو ـ یعنی آفاق و اَنفُس ـ که: آنچه ظاهر شد در این هر دو مظهر حقّ است متجلّی شده بر ایشان. و این رحمتی است از حق ـ تعالی ـ بر اعیانِ عالم؛ و بر اَنفُسِ نَسلِ [۴۳] آدم؛ که:

اوّلاً: به وجود خود، ایشان را موجود گردانید. وبعد ازآن اظهار فرمود ایشان را آیاتِ خویش؛ تا بنگرند در وی به انوارِ وی؛ وببینند کمالِ قدرت وآثارِ وی.

واگرسائلی گوید که: شیخ دراین عبارت تذکیر ضمیر در دو موضع کرده که جای تأنیث بود: یکی در «وهو ما خرج»، وآن عاید است به «آفاق». ویکی در «وهو عینك»، که عاید به انفس [است].

جواب گوییم که: در اوّل تغلیباً للخبر؛ که آن ماء موصوله است در ما خرج؛ یعنی: الّذی خرج مذکّر گردانید.

ودوم باعتبارِ فرد فرد از انفس؛ که معنی ومفهوم مرجوعُ الیهِ ضمیراست؛ وباید دانست که مرجوع الیه ضمیر در «انه» الحق تعالی است؛ وتقدیر کلام این است که: حتّی یتبیّن لهم انّ الله هو الحق الثابت في الافاق وفي الأنفس؛ واگر چه سیاقِ کلامدلالت میکند بر آنکه: مرجوع الیه ضمیر«عین» است. وتذکیرضمیر

۴۳ ـ ن: عالم و نفس نسل (ت).

در وی تغلیباً للخبر باشد؛ که آن وهو الحق است. یعنی: حتّی یتبیّن للنّاظر أنّ عینك هو الحقّ من حیثُ انّك مظهره وصورتُه والحق روحُك من حیث انّه یدَبّرُك ویدبرك.

فأنتَ له كالصورةِ الجِسْمِيّةِ لك، وهو لك كالروحِ المُدَبِّرِ لصورةِ جَسَدِك.

این نتیجهٔ کلام سابق است. وکافِ تشبیه [در کالصّورة وکالرّوح] دراین محلّ از برای اعطاء حق «وجهی العینیة والغیریّة» درآورده؛ یعنی که: نسبتِ عین تومرحقّ را نسبتِ جسدِ تواست مرعینِ تورا؛ تاهمچنانکه جسدِ تو صورتِ عین تو است، چنان دان که: عینِ تو صورتِ حقّ است؛ یعنی که: او است که ظاهر است به هویّتِ خویش درعین هویّت[44] تو؛ همچنانکه هویتِ عینِ توظاهر است درهویت جسدِ تو؛ و نسبت حق با «توئیِ تو» نسبتِ روحِ مدبّرِ صورتِ جسدِ تو است باتو.

وهمانا که در بعضی از مواضع، بیان کرده شد که: ربوبیّتِ حق مقتضیِ این است در مراتب تربیت که: اعیان ثابته را به اسماء و صفات تربیت فرماید؛ وارواح را به اعیان، تربیت نماید؛ واجساد را به ارواح تربیت دهد؛ تا ربوبیّت درمراتبِ خود بظهور رسانیده باشد.

والحدُّ يَشْمَلُ الظّاهِرَ والباطِنَ منك: فإنَّ الصورةَ الباقيةَ إذا زالَ عنها الرّوحُ الْمُدَبِّرُ لها لَمْ تَبْقَ إنساناً، ولكن يقال فيها إنّها صورةٌ تُشْبِهُ صورةَ الإنسانِ[45]، فلا فرق بينها وبين صورةٍ من خشبٍ أو حجارةٍ ولا ينطلقُ عليها اسْمُ الإنسانِ إلاّ بالمجازِ لا بالحقيقةِ. وصُوَرُ العالِمِ لا يُمْكِنُ زوالُ الْحَقِّ عنها أصلاً فَحَدُّ الأُلوهيّةِ[46] له بالحقيقةِ لا بالمجاز كما هو حدُّ الإنسانِ اذا كان حيّاً.

۴۴ ــ ن: در عین هذیة (ك).
۴۵ ــ ن: انها صورة الانسان (عف).
۴۶ ــ ن: فحد الالوهة له (شا).

یعنی : «تعریف» حدّی مر انسان [را] شامل است ظاهر وباطن انسان‌را ؛ از بهرآنکه : در حدّ وی این میگویی که : الانسانُ هو الحیوانُ النّاطق . ظاهر او : که آن بدنِ او است ، معرّف به حیوان . چرا که بر وی صادق است که : جسم حسّاس‌متحرّك بالاراده . وباطن او که : رُوح ونَفسِ اوست معرّف به ناطق چرا که : معبّر بالنّطق ؛ بحقیقت « نفسِ ناطقه » است . چرا که : بدن بی آنکه اورا حیات وروح ونفس باشد ، « انسان » نخوانند ؛ مگر به مجاز ؛ باعتبار ما کان که صورتِ باقیهٔ بی‌جان چون خانه ای است پرداخته از انسان ؛ یا خود آن را مانندِ جمادی دان .

مقصود سخن آنکه : انسان به‌روح ،انسان‌است . وروحِ اوحقیقهً بحکم «و نفختفیهِ من‌روحی»[47] [که مضاف به‌حقِ رحمان‌است] توان گفت که‌جانِ جان،آن است . پس اگرفرض مفارقتِ حق کنند ازانسان ، ـ واین فرض خود محال دان ـ «انسان» [را] نتوان گفت که‌هست انسان .

و مؤکّدِ این نکتهٔ آخرین که می‌ارزد هزار جان ، این است که : شیخ ـ قدّس سرّه ـ می‌فرماید که : وصور العالم لایمکن زوال الحق عنها اصلاً . چرا که : ازفرضِ زوالِ او از آن[48] ، عدم عالم بأسره لازم‌آید ؛ که حق‌تعالی هوّیتِ کل ومدبّر کل و کلّ‌الکلّ‌است ؛ وقیام وبقا وروح وحیات ووجود همه اواست ؛ و بی او لا شیء وعدَمِ محض اند . وجایِ آن است که متوهّمی وهمِ آن برد که مگر قایل است به « قِدَمِ عالم » ؟ که چون زوال ، بهرحال ، محال ، وهو لا یزول ولا یزال قدیم است بلا زوال ؛ پس عالم که صورتِ او است هم قدیم باشد .

امّا دفع توهّم او [را] گوییم : مراد از این دوام عدم انفکاكِ حق است از صُورِ عالم ؛ چون موجود باشد بهر صورت که مبدّل گردد ؛ وصورتِ دنیویّه

۴۷ ـ ق (س ۱۵ ـ ۲۹) و نفخت .

۴۸ ـ منظور « فرض زوال حق از عالم » است .

متبدّل است هر آینه به‌صورتِ اُخرویّه؛ و آن صورتی است باقیه؛ که زوال نپذیرد و نباشد که نباشد؛ چنانکه اوّلاً درعلم: نبود[۴۹] که نبود[۵۰]. پس حدّ الوهیّت (یا الوهت[۵۱] ـ به اختلاف نُسخ) حق تعالی‌را باشد، بحقیقت نه بمجاز، که «اوّل» اسمی است مر مرتبهٔ الهیّت را با ملاحظهٔ نسبتِ ذات با آن مرتبه. و «دوم»، اسمی است مر مرتبهٔ الهیّت [را] فقط. و «الهیّت» خود نسبتِ ذات است به آن مرتبه؛ که این مرتبه طالبِ مألوه است همیشه؛ و آن مألوه نیست الاّ عالم؛ همچنانکه حدّ انسان چون درحیات باشد، انسان را است، به‌حقیقت نه به مجاز.

امّا الوهیّت از آنجهت حدّ حق است به‌حقیقت که او لایزال طالبِ مألوه است. و مألوه «عالَم» بود، و حق روحِ عالَم، و صورتِ عالم بی‌حق عَدَمِ محض. وحدّ مذکور [که الحدّ یشمل الظاهر والباطن] ازآنجهت حدّ انسان است حالة الحیوة، که صورتِ انسان بی‌روح ـ که مدبّر اواست ـ صورت نمی‌بندد.

واگر قائلی گوید که: این قول که «حدّ الالوهیّة للحق بالحقیقة»، نقیض قولِ سابق است که گفت: «فحدّ الحق محال».

جواب گوییم که: مراد از حدّ، دراین موضع، حدّ است مر مرتبه [را] باعتبارِ حق وعالم، نه مر حق را من حیث ذاته، او هوهو.

وكما انّ ظاهرَ صورةِ الانسانِ تُثْني[۵۲] بِلِسانِها على رُوحِها ونَفْسِها والْمُدَبِّرِ لها، كذلكَ جَعَلَ اللهُ صُوَرَ[۵۳] الْعالَمِ تُسَبِّحُ بِحَمْدِه «ولكن لا تَفْقَهُونَ[۵۴] تَسبِيحَهم[۵۵]»

---

۴۹ ـ ن: اولا در عالم نبود (ك).

۵۰ ـ یعنی: همیشه بود.

۵۱ ـ ن: الوهیت یا الهیت به اختلاف. (ت)

۵۲ ـ چنین است در همهٔ نسخه‌ها جز نسخهٔ «ش».

۵۳ ـ ن: الله صورة العالم (عف).

۵۴ ـ ن: لا تفقه (عف).

۵۵ ـ ق (س ۱۷ ـ ۴۴) ولكن.

لأنّا لانُحیطُ بِما فی العالَمِ مِنَ الصُّوَرِ. فالکُلُّ ألْسِنَةُ الحقِّ ناطِقَةٌ بالثّناءِ علی الحقِّ. ولذلك قال: «اَلْحَمْدُ لِلّهِ رَبِّ الْعالَمینَ[56]» أی: إلیهِ یَرْجِعُ عواقِبُ الثّناءِ، فهو المُثنِي والمُثنیٰ علیه.

یعنی: همچنانکه ظاهرِ انسان ثنا میگوید به زبان بر نفس خویش [که مدبّر بدن او است] وبر روحِ خویش [که سبب حیات، ومربّی او است] بلکه بجمیع قوای جسمانیّه و قوای روحانیّه مثنی خود است. همچنین ظاهرِ عالم ـ ازجماد ونبات وحیوان وانسان ـ به زبانِ قال وزبانِ حالِ قوای خویش بر روح حقیقیِ خویش ـ که آن، حقّ است ـ ثنا میگویند؛ وتسبیح وتقدیس وتنزیه ذات او از نقایص [که لازم ایشان ولا حق به ذواتِ ایشان است] میکنند. امّا تسبیح وتنزیه وتقدیسِ ایشان درنیابد و فهم نکنند، ونشنود، مگر کسی که باطنِ او به نورِ ایمان ونور ایقان ونور عیان منوّر شده باشد؛ و به حال وعلم و شهود بنفس وروح خویش ساری درعین هرمرتبه وحقیقتِ هرموجودی گشته باشد؛ که بنده چون به درجهٔ کمال رسد، همچنانکه حق، ساری درهمهٔ اشیاء است بهویّت، او نیز سریان یابد؛ آنگاه تسبیح وتنزیه همهٔ موجودات به آن نور دریابد؛ وبداند وبشنود. نه آخر، دراخبارمعتبرهٔ صریحه به اسانید متّصلهٔ صحیحه وارد شده بیك روایت از **علی مرتضی** ـع ـ این معنی که گفت:

«من که علی ام، باحضرت نبیّ ـ صلعم ـ درمکّه بودیم؛ پس به بعضی از نواحی وجوانب بیرون شدیم. هیچ درختی وسنگی نبود که درپیش رسول در راه که میآمد، که نه این میگفت که: السّلام علیك یا رسول الله.».

این حدیث، مارا دلیل است به شنودن و دانستن سخنِ جماد و نبات؛ وآنکه ایشان را زبانی ونطقی هست.

---

۵۶ ـ (س ۱ـ۱) الحمد.

ودر خبری دیگر است از عبدالله بن مسعود که گفت : « ما در حضرتِ رسول بودیم ، وطعام میخوردیم که تسبیح طعام می‌شنودیم درحالتِ خوردنِ آن . » .

ودر خبری دیگر است که : « هیچ تر وخشکی نباشد که آواز مؤذّن به او رسد ، که نه در روز قیامت از بهروی گواهی دهد » .

وقوله : «لا نالا نحیط بما في العالم من الصور» تعلیل است از زبان محجوبان ؛ واز زبانِ اهل کشف نیز ؛ که :

اهل حجاب میگویند که : ما تسبیح اشیاء از آن در نمی‌یابیم ؛ که علم محیط نیست به صُوَرِ عالم وما في العالم .

واهل کشف میگویند که : ما نیز به کشف به تفاصیل وجود وما في الوجود باسرِها احاطه نداریم ؛ وجز آنکه حق مارا به آن دانا گرداند ، وبنماید ، وبشنواند در نیابیم . که تا ملکوتِ هر چیزی [که درعالم است از صُوَرِ نوعیّه] دانسته نشود ، نطق وتسبیحی که آن اجسام رااست ، معلوم نگردد .

پس چون این بدانستی که : [حمد وثنا مستند است به صور عالم ، وحقّ روح عالم است ، و متعرّف در صورت روح است] بدانی که : صورتِ همه عالم السنهٔ حق است ؛ و محلّ نطق لسان ؛ و جمله مر حضرتِ حقِّ مطلق را « حمد گوی وثنا خوان » .

پس حمد وثنای حق درمظاهر خلق به ذات حق ، هم حق کرده باشد ، ازآنجهت فرمود که : الحمدلله ربّ العالمین ؛ یعنی : چنانکه درسوابق ، به مقام جمع ، حق ، ذات خودرا به ذاتِ خودمُثنی وحامد وناطق بود ، درلواحق ــ که مقام تفصیل است ــ حامدِ ذاتِ اوهم ذاتِ اواست . واو است به ثنای خویش ناطق . پس مُثني ومثنی علیه همه او باشد ؛ لیکن دریافتِ این سرّ جز اهلِ کشف را نیست .

شیخ ــ قدّس سرّه ــ درباب دوازدهم ازفتوحات مکیه تحقیق السنهٔ نواطق

به تسبیح و تقدیس حق بدین وجه فرموده است که :

نزد ما که اهل کشوف و عرفانیم آن است که : مسمّی به جماد و نبات و حیوان جمله را ارواح است و حیات و نطق ؛ امّا احساسِ آن : چنانکه از انسان می‌توان کرد از دیگر چیز نمی‌توان کرد ؛ بغیر اهل کشف ، که ایشان از همه، احساسِ نطق به حمد و تسبیح و تقدیس میتوانند کرد .

وهم، شیخ ـ قدّس سرّه ـ میفرماید که : آن تسبیحی که اهلِ کشف از جماد و نبات و حیوان می‌شنوند ، نه آنست که به زبانِ حال است ؛ بلکه به زبان فصیح قال است .

آن کس که نه‌ازاهلِ کشف است ، و به سخنِ این‌طایفه اعتقادٌ مائی دارد[57] چنین میگوید که : هرآینه مُسبّح و مُقدّس باشند به زبانِ حال .

وحال آن است که چنین نیست ؛ که ما نیز بعد ازآنکه به این معنی ایمان داشتیم ، بطریقِ عیان در حالتِ کشف از سنگریزه ها در بیابانها به زبان فصیح ذکر صریح شنودیم ، و به چشم سر، عیان، مشاهدهٔ این حال کردیم ؛ امّا به لسانِ نطق : تسمعه آذاننا منها و تخاطبنا مخاطبة العارفین بجلال الله مما لا یدرکه کلّ انسانٍ .

و این ضعیف که بوی ِ کشف به مشام ایمانش نرسیده درحضوری‌کامل آواز ذکر لا إله الاّ الله ده نوبت متوالی از کوزهٔ آبی که آن‌کامل از آن وضو می‌ساخت و آب می‌آشامید ، شنیده . و آن‌کامل حاجی عبدالسلام نام ـ قدّس سرّه ـ با این احوال دربلدهٔ خنج که از نواحی شیراز است ـ دیده ـ وما شهدنا الاّ بما علمنا .

فإن قُلْتَ بالتنزیهِ کُنْتَ مُقیِّداً | وإن قلتَ بالتشبیهِ کُنْتَ محدِّداً
وإن قلتَ بالأمرینِ کُنتَ مسدّداً | و کنت إماماً فی المعارف سیِّداً

۵۷ ـ ن : اعتقادتامی ندارد (ت) اعتقاد باقی‌دارد (ش) ـ اعتقاد ما (= اعتقادمختصر ومبهم) .

فمن قال بالاشفاع کان مشرِّکاً   و مَنْ قالَ بالاِفْرادِ کانَ مُوَحِّداً
فایّاك والتّشبیهَ اِن کنتَ ثانیاً   وایّاك والتّنزیه اِن کنتَ مُفْرِداً
فما اَنتَ هو بَلْ اَنْت هو وتَراه فی   عَیْنِ الامورِ مُسَرَّحاً و مُقَیَّداً

بنابر آنکه گفتیم که : « منزّه » حقّ مطلق را مقیّد وممیّز میگرداند ، و« مشبّه » حقّ مطلق را محصور ومحدّد [58] میداند ، وهردو درمعرفت ناقص اند .

دربیتِ اوّل گفت : فان قلت بالتّنزیه کنت مقیّداً ـ الی آخره ـ

و گفتیم که : قائل به « تنزیه و تشبیه در هردو مقام » او برمعرفتی صحیحه وطریقتی مستقیمه است .

دربیت دوم گفت که : کنت مسدِّداً ؛ یعنی : جاعلاً نفسك علی طریقِ السّداد. وسیّداً ؛ یعنی : بین اهل المعارف بجهت اتّباعِ رُسُل .

وچون آنچه مستحسن ومستقبح بود عند العقل والشّرع ، بیان کرد ، دراین دو بیتِ دیگر آنچه منهیٌ عنه [59] و مزجورٌ به است ، بیان میکند ؛ و میگوید : ومن قال بالاشفاع . . [الی آخره] .

و «اشفاع» بصیغهٔ مصدر باید خواند ؛ یعنی : ومن صار قائلاً بالشّفع. ومشرِّکاً ـ بصیغهٔ اسم فاعل از تشریك ـ یعنی : کان کمن شرَّك مع الحق غیره .

و « افراد » هم به صیغهٔ مصدر باید خواند . وموحّد بصیغهٔ اسم فاعل ؛ وآن کسی باشد که اثبات غیری باحق نکند .

ومعنی آن باشد که : هر کسی که خدای را جفت گوید « مشرك » باشد . یعنی : اثبات غیری باحق میکند . وآن کس که افرادحق میکند [یعنی : به یگانگی وی قائل است] موحّد است ؛ که هیچ وجودی باحق اثبات نمی کند .

۵۸ ـ ن : محصور ومحدود میداند (ش ـ ت) .

۵۹ ـ ن : آنچه مثنی عنه (ش) .

وچون قائل به « ثانیِ متصوّر وموجود » اند ، و آن دو طایفه اند : یکی مشرکان که : اثباتِ دو قدیم میکنند .

و یکی طایفه ای از مؤمنان که به ظاهر [٦٠] باز مانده اند . و حکما که در حجاب عقل گرفتارند ، ومیگویند که :

وجود دو است : یکی ، واجب قدیم . ویکی دیگر ، فایض از وی مسمّی به مُحدَث » بروجهی که محال است که آن عینِ این ، یا این عینِ آن باشد .

عارف محقّق ، طالبِ صادق را وصیّت کرد که :

فایّاك والتشبیه ان کنت ثانیا . و « ثانیاً » اسم فاعل است از « ثنی » . یعنی: جعل الواحد الحقیقی ثانیاً ؛ یعنی : برحذر باش از تشبیه حادث به «قدیم» کردن .

پس اگر البتّه چاره نیست از آنکه از طایفهٔ دوم باشی [یعنی : از علمای ظاهر و حکمای ماهر ؛ که اثبات وجودی غیر از وجودِ حق میکنند ؛ که آنرا « حادث » خوانند .] نه از طایفهٔ اوّل [که ایشان مشرکان اند ، افتاده از راه . و مِن اعتقادِهم نعوذ بالله] .

ونهی از تشبیه وحذر از افتادن در این تیه ، از آنجهت است که : بموجب معتقَد و تصوّر تو ، این غیر حادث [که وجودِ او فایض از واجب الوجود است] اورابخود، وجودی نیست ؛ ومُفیضِ وجود بروی، وجود او از ذاتِ اواست . وجمع صفات کمالیهٔ اورا ذاتی است ؛ وهیچ احتیاج به غیر ندارد . واین وجود مستفیض برعکس آن است . ذاتش از غیر ؛ بلکه مانندِ سراب است [که وجود او وجودی توهّمی است .] پس چه مناسبت باشد آن « قدیم واجب الوجودِ دایم الکمال ذوالجمال والجلال » را بـه این « حادثِ مفتقرِ ناقصِ ظلال مـانند » تشبیه کردن ؟ ؟ !

واگرچه توفیقت رفیق وطریقت تحقیق است وقائل به افرادی ، یعنی : میدانی

٦٠ ـ یعنی : ظاهر شریعت .

ومیگوئی که : یك حقیقت واحده است که درمقام جمع به الهیّت ظهور کرده ، ودر مقام تفصیل به مألوهیّت پیدا شده ، پس بر تو باد که : حذر کنی از تنزیه فقط ؛ که[61] مؤدّی به تقیید ِ مطلق میگردد . بلکه در مقام تنزیه ، منزّه باش . ودر مقام تشبیه ، مشبّه . بموافقت ِ انبیاء ورُسُل ؛ که هُداة سُبُل اند . چنانکه حق تعلیم کرده است مارا . وتوصیف وتنعیت ِ او ذات خود [را] چنانکه بعد از این در « لیس کمثله شیء » بیان خواهیم کرد .

وراه نجات ویافت ِ درجات دراین است که : توبدانی که : تواو نیستی . چرا که : تومقیّدی ؛ واو مطلق . وتوممکنی ومحتاج ؛ واو واجب است وغنیّ . امّا این به اعتبار تعیّن تو ـ یعنی که توئی تو ـ باتو است . آما به اعتباری دیگر : تو اویی . ازبهر آنکه : تودرحقیقت هویّت اویی ؛ که ظاهر شده ای به صفتی ازصفات ، درمرتبه ای ازمراتب ِ وجود . پس ازتوهرچه فرض واخذ کنیم ، همه به وی راجع باشد . مثلاً وجود ِ تو وبود ِ تو از او است ؛ وصفات ِ تو وافعال ِ تو ازاو . در این مقام بود شیخ **یوسف سروستانی** که از مجذوبان عرصهٔ **فارس** بود که گفت :

تو آبی ، نه سبوئی — تو دریائی ، نه جوئی
توتونئی ، تو اوئی — تو نسرینی ببوئی[62]
چون همه توئی ، چه جوئی

وقوله : وتراه في عين ِ الامور ِ مسرّحاً ومقيّداً ـ به صیغهٔ اسم مفعول ـ یعنی : وتری الحقّ في عين ِ الاشياء مطلقاً بحسب ظهوره ِ في صفة ِ من صفاته .

وبه صیغهٔ اسم فاعل نیز خوانده اند ، ای : تراه مُبقياً للوجود على اطلاقه في عين المقيّدات ِ ومقيّداً له في مراتب الظهورات .

وانسب به صیغهٔ اسم فاعل خواندن است جهت ِ مناسبت ِ او با الفاظ ِ ابیات

---

۶۱ ـ ن : فقط بلکه مؤدی (ك) .

۶۲ ـ ن : توسرنئی هوئی (ش) .

سابقه . وعلی التقدیرین نصبیّتِ او به « حال » باشد .

قال الله تعالیٰ «لیس کمثله شیء» فنزّه ، « وهوالسمیع البصیر [۶۳] » فشبّه وقال ـ تع ـ « لَیسَ کَمِثْلِهِ شیءٌ » فَشَبَّهَ وَثَنّی ، « وهو السمیعُ البصیرُ » فَنَزَّه وَأَفْرَدَ .

علما را خلاف است درآنکه: کاف در« کمثله»زاید است؟ یاغیر زائد ؟ بعضی برآنند که : زاید است . پس‌معنی وی‌تنزیه باشد . چرا که : ازقوله « لیس کمثله شیء » این لازم آید که : اورا مثل بهیچ وجه از وجوه نیست . قوله « وهوالسمیع البصیر » تشبیه باشد . از بهرآنکه : اطلاقِ سمع وبصَر برمالك وبرعبَد میکنند پس در وی هم تنزیه باشد وهم تشبیه .

وبعضی برآنند که : کاف در وي زائد نیست . پس بجای « مثل » باشد .

یعنی: « لیس مثل مثله شیء » و نفیِ مثل ازمثل خود کرده باشد و اثباتِ مثل کرده است ؟ مثلی که مثل از او منفی بود . واین عین تشبیه است .

وتنزیه دراین قول باشد که : وهو السمیع البصیر . که درعلم بلاغت گفته باشند که : هرگاه که مبتدا ضمیر باشد مقدّم برخبر ، وخبر وی معرّف به لام بود ، فایدهٔ حصردهد . پس معنی این باشد که : اواست تنها که سمیع است وبصیر است . واین عین تنزیه باشد . چرا که : تنزیه ذاتِ او از سمع وبصر کرده است ؛ که‌آن نقص است ؛ با آنکه‌آلتِ مخلوق است ؛ واد ـ تعالی ـ منزّه است ازآلت ؛ چنانکه گفته اند در معتقدات که : سمیع بلاسمع ؛ وبصیر بلا بصر . واثبات سمیعی وبصیریِ حق را کرده باشد .

پس از این آیت مذکوره به تقدیر کافِ زائده : نیمهٔ اوّلِ آیه تنزیه باشد ونیمهٔ دیگر تشبیه . وبه تقدیرِ غیر زائده : نیمهٔ اوّل آیه تشبیه باشد ونیمهٔ دیگر تنزیه .

۶۳ ـ ق (س ۴۲ـ۱۱) لیس .

واگر نیکو تأمّل کنی ، بیابی که : درهر نیمه ای از آیت تنزیه درتشبیه است وتشبیه درتنزیه .

پس **خلاصهٔ سخن** این باشد که : حق است که سمیع است وبصیر است درهر سمیعی وبصیری که اورا سمع وبصر باشد . یعنی : گوش و حدقه ها وحق را گوش وحدقه نیست ؛ واین عین تنزیه است درتشبیه . والله اعلم .

ودر این عبارت که فرمود : فنزّه وأفرد ، و نگفت که : فنزّه ووحّد ، تنبهی است بر آنکه : « فردانیّت » نباشد ، الاّ در عینِ کثرت ؛ از بهر آنکه : فرد مشتمل است بر کثرت . چرا که : اعداد اند ، ووحدانیّت با فردانیّت در طرفِ تقابل است .

لوأنّ نوحاً جَمَعَ لقومِه بَیْنَ الدَّعْوَتَینِ لأجابُوه : فَدَعاهُمْ جهاداً ، ثمّ دَعاهم إسْراراً ، ثمّ قال لهُمْ : « اسْتَغفِرُوا رَبّکم إنّهُ کانَ غفّاراً » [64] **وقال : دَعَوْتُ قَوْمی لیلاً ونَهاراً فلَم یَزِدْهُم دُعائی إلاّ فِراراً »** [65] .

پس از آنکه لطایفِ این فصّ وحکم وی [که متعلّق به « دعوتِ نوح » است ـ ع ـ] تقریر کرده شود ، مضمون حال بعثت ودعوتِ نوح [چنانکه درتفاسیر مذکور است] تحریر کنیم ؛ تا بعد از ضبطِ کلّیات آن ، بجزئیات لطائف ، چون فکر بر گماری دریابی که : چه دُرَرِ معانی وغُرَرِ حقایق از آن بحر استخراج کرده اند . بدان ـ وفّقك الله تعالی ـ که : خازن خزاینِ اسرار قرآن ـ **عبدالله ابن عباس** ـ رضی الله عنهما ـ از نبیّ عربیِ آخرالزمان ـ محمّد رسول الله ـ صلعم ـ روایت میکنند که :

نوح پیغمبر ـ ع ـ که از کثرت نیاحت او به نفس زکیّهٔ خویش در میان

---

۶۴ ـ ق (س ۷۱ ـ ۱۰) استغفروا .

۶۵ ـ ق (س ۷۱ ـ ۵) دعوت .

قوم به « نوح » مشهور شده بود . و نام او **سمك بن لمك بوذ بن متوشلخ**[66] **بن اخنوخ**. و در حیات آدم ـ ع ـ در آخر هزار سالهٔ اول از هفت هزار سال مقدّره از مادر در وجود آمد . و از فضای عدم به عرصهٔ شهود آمد . و در هزار سال دوم به شریعتی مستأنفه به‌خلق مبعوث گشت ؛ در زمانی که بساط بسیط عالم قرارگاهِ عَبَدهٔ اصنام و سجدهٔ اوثان گشته بود ؛ و جمله در مرتبهٔ ظلمات کفر و ضلال متحیّر گشته بودند ؛ تا به‌نور مشاعل دعوت طایفه‌ای را که قابلیّت هدایت داشته باشند، به شاهراهِ ایمان بازآورد.

نوح ـ ع ـ به‌امر حقّ، زبان بدعوت بگشود . و اوّل دعوتِ او این بودکه : قولوا لا اله الاّ الله تفلحوا .

به‌خبر صادق مُخبر خبیر ـ جلّ جلاله ـ هزار کم پنجاه سال ، آن «حمّال بار نبوت» ایشان را به این دعوت میکرد ؛ کماقال ـ تع ـ :«فلبث فیهم الف سنة إلاّ خمسین عاماً» سرّاً و جهاراً، لیلا ونهاراً، إعلانا وإسراراً[67]؛ که در گوش بیهوش مدهوش « دین به دنیا فروش » ایشان قرار نمی گرفت ؛ و به هبوبِ ریاحِ دولت و جاه و حرمت و حشمت چنان مغرور بودند که نصیحتِ ناصح سودمند نبود ؛ چنانکه در این مدّت دراز کار دعوت نوح ـ ع ـ از انجام تا به آغاز هیچگونه بساز نیامد ؛ و ما آمَن معه إلاّ قلیل[68] .

و طایفه‌ای گفته‌اند که آن پنجاه نفر بودند که به وی ایمان آوردند به این روزگار طویل . صبر جمیل را کاربند بود ؛ و همچنان در امر نصیحت و کارِ پند بود . و در ادای امانت رسالت مساعی بغایت رسانید . در لباس بشارت به وجه

---

۶۶ ـ ن : لملك بن متوشلخ (ش) نمسك بن هوشلخ (ت) .

۶۷ ـ ق (س ۲۹ـ۱۵) فلبث ـ درقرآن چنین است : فلبث فیهم الف سنة الا خمسین عاماً فأخذهم .

۶۸ ـ (س ۱۱ـ۴۰) ما آمن .

طلاقت در نذارت بلاغت مینمود ، بوجه حکمت، آنچه غایت همّت ایشان بود در امتثال اوامر و اجتناب از مناهی به ایشان می‌فرمود ؛ که : یُرسِلِ السَّماء علیکم مدراراً و یمددکم باموال و بنین ویجعل‌لکم جنّاتٍ ویجعل لکم انهاراً[۶۹] . هواجس جسمانی و بواعث نفسانی بر ایشان غالب و مستولی بود . نصیحتِ ناصح نمی‌شنودند؛ ودمی‌از آنچه‌بودند نمی‌غنودند؛ و به‌استکبارواستعلا اصرارمی‌نمودند. نوح نوّاح ، ناله و نوحه به دوحهٔ فلك رسانید ؛ یعنی : شکایت ایشان با حضرت عزّت ـ جلّت قدرته ـ بگفت که : کلّما دعوتهم لتغفر لهم جعلوا اصابعهم فی آذانهم و استغشوا ثیابهم و اصرّوا واستکبروا استکباراً[۷۰] .

شِکوهٔ نوحِ مضطّر چون به الله اکبر رسید ، مقتضیات اسماء جلالیّه از مکامن خویش مستدعی ظهور گشتند الزام حجّت را ؛ امر فرمود به نوح که : انذر قومك من قبل ان یاتیهم عذاب الیم[۷۱] ؛ تا امروز سخن از بشارت میگفتی ، و ایشان اهل نذارت‌اند ؛ زبان به انذار بگشای ؛ و بگوی مر این سرگشتگانِ بوادی ضلالت‌را ؛ که : «تا کی به‌پرستیدن سواع و یغوث‌و یعوق مشغول‌گردند؟؟ ای ماندگان فلوات نکبات ! مستعدّ رسیدن عذاب سهمناك[۷۲] باشید . »

نوح به تبلیغ رسالت بر وجه نذارت مشغول شد . ایشان از غایتِ ضلالت وجهالت زبان به‌اعتراض بر گشادند ؛ و گفتند : یانوح قدجادلتنا فاکثرت جدالنا فأتنا بما تعدنا إن کنت من الصّادقین[۷۳] .

آن‌قوم نابکار درتیه انکار گرفتار بودند من یضلل‌الله فلا هادی له[۷۴] ؛ نوح‌را

۶۹ ـ (س ۸۱ـ۱۱) یرسل .

۷۰ ـ (س ۷۱ـ۷) کلما ـ درقرآن چنین است : وانی کلما .

۷۱ ـ ق (س ۷۱ـ۱) انذر .

۷۲ ـ ن : عذاب بیمناك باشید (ك ـ ش) .

۷۳ ـ ق (س ۱۱ـ۳۲) یا نوح .

۷۴ ـ ق (س ۷ـ۱۸۶) من یضلل .

گفتند: اگر امکانِ آن داری که بوسیلهٔ مدد آسمانی ما را از اقطار زمین که در تصرّفِ ما است، برانی ما راه استمداد برخود بگشای؛ تا ما قوّت خود بنمائیم؛ و تو قدرت خود بنمای.

نوح ـع ـ از اصرار ایشان بیقرار گشت. دواعی طلب دَمار از باطن افکار او در حرکت آمد. از طرف قوم: استعداد قبول عذاب از جهت استبداد ایشان[75] بتمام رسید؛ و از طرف نوح: داعیهٔ استمداد بنظام انجامید. و از طرف حق، حکم انتقام قوام یافت. نوح بر دَرِ دعا نشست؛ و تیر «رب لا تذر علی الارض من الکافرین دیّاراً[76]» از شست نشست او بجست؛ گفت:

ای قهّاری که کمندِ قهرت سرکشان عالم عُجب و تکبّر را از پای درآورد، صحن سرای اقالیم سبعه را از لوث خُبث این بی‌باکان ناپاك به فیضان آب قدرت و قهر خویش پاك گردان.

قهّار جبّار ابر مِدرار را ـ که گرد دوایر افلاك می‌گشتند ـ فرمان داد که هر قطرهٔ آبی ـ که ازمنابع وبحار برداشته آید ـ بیکبار ببارید؛ بهمِعوَلِ قدرت، صخرهٔ صمّاء زمین را ـ که جوهر سیّال رَطب آب در صمیم اجزاء خود جای داده پاره‌پاره گردانید. تا آب زمین و آسمان، ایشان را در میان گیرد. «حتّی إذا جاء أمرنا وفار التنوّر[77]» نشان میقات موعود آن عذاب آمد.

جبرئیل به امر جلیل، نوح را به ساختن کشتی و پرداختن اهل خویش به‌آن، امر و تعلیم فرمود؛ تا بسبب آن از تلاطم امواج در ضمان امان مانند.

قصّهٔ ساختن کشتی، و در آمدن اهل، و آنکه اهل او بودند، و چگونه خلاص یافتند، و هلاکت قوم نوح، که برچه نمط بود؟ دراز است و مقام اِطناب

۷۵ ـ ن: از جهت استیذاء ایشان (ت).

۷۶ ـ ق (س ۷۱ـ۲۶) رب.

۷۷ ـ ق (س ۱۱ـ۴۰) حتی.

نیست ؛ تا باز سر مقصود فص ّ و لطائف آن رجوع کنیم .

باری ! عذاب الیم حق چون در رسید . دمار از روزگار آن فجّار برآورد.

در باغ رسیدشان تگرگی و از گلبُنشان نماند برگی

چون این قصّه‌را بدانستی ، واین قضیّه را معلوم کردی ، بدان که : شیخ ـ قدس سرّه ـ این آیاتِ واضحة الدّلالات را در لباس تأویلات درآورده ، و از آنجا که اطّلاعَ او به حقایقِ امور است ، اسراری از آن بیان میفرماید . چنانکه گفته است : لو ان نوحاً جمع لقومه بین الدّعوتین لاجابوه .

و پیش از دانستن معنی جملهٔ شرطیّه بدان که : نوح پیغمبر ـ ع ـ که شیخ المرسلین بود ، حق ـ جلّ جلاله ـ او را به رسالت و دعوت به راه هدایت ، در میانِ قومی فرستاد که اصنام را « شرکاء الله » ساخته بودند ؛ و خانهٔ دل را بکلّی از نور هدایت پرداخته؛ از فرمانِ رَحمان خارج شده ؛ و در عبادتِ اوثان داخل گشته ؛ حق واحد احد ، مصالح حالِ دنیا و آخرت ایشان ، به حکمت کامله ، در آن دید ، که : نوح در میان ایشان به دعوت مشغول گردد ؛ و از عبادت تعیّنات جزئیّه تقییدیه ، ایشان را دلالت کند ، بر احدیّت عین واحدِ اَحَدِ صمد ـ که اوصافِ سلبیّهٔ او این است که : لم یلد ولم یولد ولم یکن له کفواً احد[۷۸] ـ چرا که : واجب در عبادت ، عبادت واحدی است که اصلِ کَثَرات او است . یعنی : هر چه پیدا شد ، از او پیدا شد .

پس نوح قوم را از عبادت کثراتِ متعیّنه که آلههٔ مجعولهٔ ایشان بود ـ منع کرد . و بعبادتِ واحدِ حقیقی امر فرمود ؛ تا ایشان ازشبههٔ تشبیه بهنُزهتِ تنزیه[۷۹] آیند. و حقّ بی‌شبیه را از شُبَهاتِ جسمانیّات تنزیه کنند . ازآن سبب به تهدید و وعیدِ ایشان مشغول گشت . قوم چون دعوت نوح را مُنافی معهود ،

۷۸ ـ ق (س ۱۱۲ ـ ۴ و ۵) لم یلد .

۷۹ ـ ن : تشبیه به تنزیه تنزیه آیند (ت) .

و مخالف معبود خویش یافتند، از آنروی که تصوّرِ ایشان بود، در استکبار و نخوت و استکثار اذیّت سعی بلیغ نمودند؛ و به اعتراض و تکذیب نوح چندان بکوشیدند، که لباس بأس و شقاوت بتمامی بپوشیدند، تا به آنچه مقتضای کمال استعدادِ ایشان بود برسیدند.

ارباب نظر و اصحاب خبر در حال ایشان دو طایفه گشتند: آنچه علماء ظاهر و اُمناء طاهر و ناقلان اخبار و مفسّران اخیار بودند، از مدلولِ ظاهرِ آیت[80] تجاوز نکردند؛ و گفتند که: ایشان کافران طاغی و مشرکان باغی و مستحقّانِ عذابِ الیم و مستعدّانِ نار حجیم‌اند؛ و هر آینه همچنین باشد که هر کس که متابعت فرمودهٔ خداوند عالم و انبیاء نسل آدم نکند، او را در جریدهٔ اشقیاء ثبت باید کرد؛ و از دایرهٔ سُعَداء بیرون باید دانست.

امّا آنچه عرفاء عیانی و مخبران از حقایق معانی بود، گفتند که: ما جمله را مظهرِ یك ظاهر، و مَجلای یك باطن می‌دانیم، که دائماً از غایت ظهور در بطون است؛ و از کمالِ بطون در عینِ ظهور است.

و مظاهر را دو قابلیّت است: یکی آنکه دائم تجلّی ظهوری نماید، و یکی دائم تجلّی بطونی نماید.

آن که متجلّی در وی به تجلّیِ اسم الظّاهر تجلّی کند، و او را قابلیّتِ آن، و استعداد ظهور باشد، آثار قبول‌از وی بظهور رَسَد؛ مُسلِم ومؤمن ومقرّ و مُنقاد جمله از آن قبیل‌اند.

و آن را که استعداد و قابلیّتِ ظهور و اظهار نباشد، مَجلای تجلّی‌گردد، امّا بباطن؛ پس به‌هرچه متجلّی شود بروی، آن‌را بباطن تلقّی نماید؛ و بمقتضای بطون و باطنیّت آن را نگاه میدارد؛ که هرگز به ظاهر نرسد. مشرك و کافر و مُلحد و جاحد و مُنکِر و معاند از آن خیل‌اند.

۸۰ ـ ن: ظاهر آیات تجاوز (ت).

پس ما هر دو طایفه را نظراً علی‌اصل استعدادِهِم و قابلیّتهم مُحِقّ دانیم؛ به آن اعتبار که : هریك در مرتبهٔ خویش برحق مقتضیاتِ خویش قیام نمودند، و اداء آن چنانکه حق آن بود کردند .

و امّا نجات از دَرَکات ، که منزلی است از منازل مکافات ، و یافت درجات عالیات‌در جنّات، اگرچه‌از ایشان [که تو ایشان‌را اهلِ کفر وطغیان میخوانی] فوت شد ، لیکن بدان که : آن بنسبت با مقتضیات ذوات ایشان کمال نیست ؛ که کمالُ کلّ شیء فیما خُلِقَ له .

بنابراین تقریر که کرده شد ، اگر در این فصّ بر تو از تقریر تأویل شیخ ـ قدّس سرّه ـ چیزی پوشیده شود ، انکار مکن ؛ که آن را به این معنی تنزیل فرموده است که گفتیم ؛ نه آنکه او با تو مخالف است در آنکه : تو قوم نوح را از فِرَقِ ناجیه نمیدانی؛ و او از فِرَقِ ناجیه میخواند ؛ لا ، بلکه او نیز در مرتبهٔ ظاهر با تو موافق است ؛ امّا تو قدم در مرتبهٔ باطن ـ که مقامِ او است ـ نمی‌توانی نهاد .

هان ، مُنکر دانا مشو از نادانی   نی هرچه ندانی تو، نداند دگری[81]

والله اعلم .

اکنون بدان که : معنیِ قوله « ولو انّ نوحا ... الی آخره » این‌است‌که : اگر نوح ـ ع ـ در دعوت خویش، جمع میانِ تنزیه وتشبیه کردی، چنانکه در قرآن ، حقّ ـ تع ـ جمع فرموده است در آیت مذکوره ، البتّه قوم او آن دعوت را اجابت کردندی ؛ و بطاعت و عبادت درآمدندی . چرا ؟ از بهر آنکه : چون‌ایشان رمزی ازتشبیه بشنودندی مناسبتی‌میان‌خود و او یافتندی . از آنروی که ایشان در تشبیهِ صِرف بودند ؛ که اثبات صفات کمالیّه مر اوثان و اصنامِ

۸۱ ـ ن : منکر نشوی حالت درویشان را ـ نی هرچه‌ترا نیست کسی را نبود (ت) .

خود را میکردند. از آنکه[82] میگفتند: ما نعبدهم الاّ لیقرّبونا الی الله زُلفی[83]. پس تا ایشان [را] مقرّب عندالله[84] نمی‌دانستند، توقّع آن [که ایشان سبب قرب گردند و مُقَرِّب ایشان باشند] نمیکردند.

و دیگر آنکه: اثبات شفاعت کردن مر ایشان را میکردند، و هر آینه صفتی است کمالیّه مر شفیع را. پس اگر نوح -ع- از راه تشبیه [که ایشان به آن مستأنس بودند] با ایشان درمیآمد، سخن او هم در تشبیه و هم در تنزیه قبول می‌افتاد؛ و تصدیق نوح به رسالت میکردند. امّا حال آن بود که: دعوت ایشان گاه به آشکارا - یعنی: بسوی ظاهر - میکرد؛ یعنی: من حیث صوَرِهم و ظواهرهم؛ و گاه دعوت ایشان پنهان میکرد. یعنی: بسوی باطن من حیث عقولهم و روحانیّاتهم. لاجرم متنفقر میشدند؛ و قبول نمی کردند. و بحکم ضرورت، «هزار کم پنجاه سال» با ایشان ساخته بود؛ و تصبّر و تحمّل نموده‌بود.

چون‌کار بنهایت رسید، و مخالفت بغایت انجامید، طلب ستَرِ ذوات ایشان کرد؛ تا وجود ایشان از میانه برخیزد؛ و مستتر گردد؛ گفت: استغفروا ربّکم انّه کان غفّاراً[85].

پس نفس ایشان متحمّل این معنی نشد که: در فناء ذات خود کوشند از دو جهت:

یکی آنکه: نفس انسانی مجبول است بر محبّت اعیان و ذوات خود.

و دوّم آنکه: مقاومت با نفس امّارهٔ خویش نمی کردند؛ لِضعفهم و عدم قدرتهم بانفسهم علی ذلك.

۸۲ - ن: میکردند که میگفتند (ت).

۸۳ - ق (س ۳۹ - ۳) مانعبد.

۸۴ - ن: مقرب الی الله (ش).

۸۵ - ق (س ۷۱ - ۱۰) استغروا.

پس چون نوح ـ ع ـ نفور ایشان مشاهده کرد؛ بدانست که: قابلیّت ندارند؛ و دعوت بهیچوجه ایشان را مفید نخواهد بود؛ گفت: انّی دعوت قومی لیلاً و نهاراً[۸۶]. یعنی: در شب سرّ و روز آشکارا ایشان را خواندم [یا: «یعنی ـ در باطن و غیب به دعوت روحانیّه ـ که لیل عبارت از آن است. یا نهار ظاهر و شهادت به دعوت حاصله از قوای جسمانیّه ایشان‌را خواندم.»] نه روحانیه در ایشان اثر کرد؛ و نه جسمانیّه مؤثّر افتاد؛ بلکه هر روز که بود، فرار ایشان از قبول کردن وحدت و شهود[۸۷] حضرت احدیّت در مظاهر مختلفه بصورت‌کثرت بیشتر بود؛ فلم یزدهم دعائی إلاّ فراراً.

صاحب نظری میگوید که: نوح ـ ع ـ در این‌قول نه آن است که: اخبار عدم قبول ایشان میکند مطلقاً؛ یا آنکه‌دعوت باایشان بهیچوجه اثر نکرد؛ بلکه: أثّر فیهم دعوته الاجابة بالنّقیض و أثار بضدّ مُراده من الآثار فوقعت الاجابة منهم فی صورة النفار و حصل الاقرار فی صورة الانکار و الاستکبار، لانّ مضمون دعائه تنفیرهم عمّاهم علیه ملبّون، ولد واعیه مجیبون، و علی عبادته مکبّون. فوجدالنّفار عمّا الیه دعاهم وهم فی‌اجابة ما استولی علیهم فاصمّهم عن غیره واعماهم فلم یکن الدّعوة اذن ایضاً باطلة و من الاجابة بالکلّیّة عاطلة.

و ذَکَرَ عن قومِهِ أنّهم تَصامَمُوا عن دَعوَتِهِ لِعِلمِهِم بما یجبُ علیهم مِن إجابة دَعوَتِهِ. فَعلِمَ العُلَماءَ باللهِ ما أشارَ إلیهِ نوحٌ ـ ع ـ فی حَقِّ قَومِهِ مِنَ الثّناءِ علیهم بِلِسانِ الذَّمّ.

فاعل «و ذکر» نوح است ـ ع ـ یعنی: نوح گفت که: بعد از آنکه قوم بدانستند که: بر ایشان اجابت دعوت من واجب است، تن به کَرِی دردادند. و مَمَرّ استماع‌را مُنسَدّ گردانیدند؛ تابگوش هوش ایشان نرسد. وسخن، قبول

۸۶ ـ ق (س ۷۰ ـ ۵) انی.

۸۷ ـ ن: وحدت شهود (ت).

نیاید ؛ که : و جعلوا أصابعهم في آذانهم[۸۸] .

و راه به این رمز لطیف علماء بالله بردند ؛ که ایشان راسخان در علم‌اند بالله و أسمائه وصفاته. و اصحاب کشف و شهود و ارباب‌وجد و وجوداند ؛ که نوح ـ ع ـ اشارتی که فرموده در حقّ قوم ، از روی شریعت ذمّی است ایشان‌را ؛ امّا از روی حقیقت مدحی است ایشان را . پس بمعنا مدح باشد ؛ و بصورت ذمّ . چرا که : اشارت میکند به آنکه : دعوت بالقول قبول نکردند ؛ امّا بالفعل قبول کردند . و بیان آن چنین کنیم که :

نوح ایشان را بخواند به اسم الظاهر ؛ که‌آن شریعت است در عالم مُلك. پس ایشان را بخواند به اسم الباطن ؛ که آن طریقت است در عالم ملکوت . پس ایشان را به باطنِ باطن‌خواند ؛ که آن فناء في الله ذاتاً و وجوداً و صفةً و فعلاً . و آن در انتهای عالم حقیقت پدید آید .

پس استعداد ایشان به آن وفا نکرد ؛ و نتوانستند که از مقام خویش ترقّی کنند ؛ و به ذروهٔ این کمال برسند . پس مکر اندیشیدند ؛ و گوشهای خویش‌را از اجابت دعوت به حیل بربستند ؛ تا نبیّ مستجاب الدعوة آن دعائی که « لهم » بود به « علیهم » مبدّل گرداند ؛ تا حق ـ جل جلاله ـ به تجلّی قهّاری و صفت جبّاری به ایشان متجلّی گردد ؛ و بسبب آن تجلّی ایشان را وصولی به کمال مدعوٌ الیه حاصل آید ؛ که مقتضای استعداد ایشان است .

پس نوح ـ ع ـ دعای «ربّ لا تذر علی الارض من‌الکافرین دیّاراً»[۸۹] برایشان کرد . و ایشان را بکمال آنچه ایشان را بود برسانید .

و اگر بر این معنی که : « دعا برایشان کردن ، تا قهر کردند[۹۰] ، وکمال

---

۸۸ ـ ق (س ۷۱ ـ ۷) و جعلوا .

۸۹ ـ ق (س ۷۱ ـ ۲۶) رب .

۹۰ ـ ن : یا قهر کردن و کمال (ش) .

ایشان در آن باشد » مثالی خواهی ، چنین گوئیم که :

ما درمحسوس می‌یابیم که : کسی که وی‌مبتلا میگردد به‌امری مَنهیٌّ عنه، و آن خصلت نمیمه را از خود دفع نمی‌تواند کرد ، و از هر کس در هر حینی بسبب آن نمیمه به وی ملامتی میرسد ، از حاکم وقت به لسان قال و حالِ افنای نفس خود میطلبد ؛ یا بدعا از حضرت خدا فناء خود میخواهد ، تا از آن نمیمه خلاص یابد ؛ و کمال خویش در اِفناء میداند[91] . وهمچنین دان حال عارفان امّت نوح یا جاهلان امّت او ؛ یا منکران رسالت او .

امّا عارفان‌شان میدانستند که: استعداد ایشان‌چیست؟ واهل‌نقمت وغضب‌اند، خلاص خود در فنای وجود خود میدیدند ، لاجرم بعد الاِفناء به‌کمال فنای خود رسیدند ؛ که از مخالفت کردن در ظاهر بمقتضای استعداد و عدم قبولِ خود باز رهیدند .

و امّا جاهلان ایشان : اگرچه از یافتِ این‌معنا غافلند ، امّا استعداد ایشان از طلب باز نایستاد ؛ تا ایشان را به کمال وصول خویش برسانید .

و امّا کافران ایشان : خود خارجند از این تصوّرات . و شیخ‌را در این‌بحث نظر بر عارف و بر جاهل آن امّت است ؛ بنابراین که گفته شد . اگرچه شیخِ ما ــ رض ــ فرمود که : در این‌بحث نظر بر عارف امّت « نوح » است و بس، و نظر شریف ایشان همانا به این معنی بوده باشد که « اُناس » بالحقیقه عارفان‌اند ، در بخش نوح از عارفان[92] بود ؛ که با وجود آنکه دانستند که : دعوت او بر حق است تصامم میکردند ؛ و گوش می‌آگندند ؛ وجامه بر سر میکشیدند . تا آنگاه که رسیدند به آنچه رسیدند .

۹۱ ــ ن : در آن فناء میداند (ش) در فنا میداند (ت) .

۹۲ ــ ن : از عارف بود (ك) .

۹۳ ــ « لا یصغی » هم درست است .

و عَلِمَ أنّهم إنّما لم يُجيبوا دَعوَتَهُ لِما فيها مِن الفُرقانِ ، و الأمرُ قُرآنٌ لا فُرقانٌ ، و مَن أُقيمَ فى القُرآنِ لا يُصغى إلى الفُرقانِ و إن كانَ فيه . فإنّ القرآنَ يَتَضَمّنُ الفُرقانَ و الفُرقانُ لا يتضمّنُ القرآنَ . و لهذا ما اختُصَّ بالقرآنِ إلّا مُحَمّدٌ ـ صلعم ـ و هذهِ الأمّةُ الّتى هى خَيرُ أُمّةٍ اُخرِجَت لِلنّاس[94] .

فاعل « عَلِمَ » نوح است . و عَلّم (بتشديد لام) نيز خوانده‌اند مشتقّ از « تعليم » ؛ و عطف است بر « اشار »[95] . ـ يعنى : تعليم كرد نوح علماء باللّه را ؛ چنانكه اشاره كرد به ما « اشار اليه » . و ضمير «فيها» مر « دعوته »[96] [را است] و «فرقان» مشتقّ از «فرق ـ جدائى» . و قرآن مشتقّ از قرن[97] ـ جمع كردن ـ . و ضمير [در فيه] عايد است به « قرآن » ـ ؛ يعنى : و ان كان الفرقان حاصلا في القرآن . و گفته‌اند : شايد كه اسم كان ضميرى باشد عايد به « من » . يعنى : « و ان كان من اُقيمَ في القرآن الّذى هو مقامُ الجمع هو عينُ الفرقان » و لهذا اشاره است بمقام قرآنى . و چون حلِّ الفاظش بدانى تطبيق لفظ با معنى كردن خود توانى . پس مقصود سخن بدانى[98] ، اى مُدرك معانى ، كه :

شيخ ميگويد كه : نوح ميدانست كه : قوم دعوت از آنجهت قبول نميكنند كه در دعوت او فرقان است ميان تنزيه و تشبيه ؛ و كمال تامّ در دعوت قرآن است ؛ كه او جامع ميان تنزيه و تشبيه است ؛ و اين مقام نوح نبود ؛ كه اگر مقام نوح ، دعوت به مقام جمع بودى ، بر نوح واجب بودى كه : اتيان در اوامر بقرآن كند ؛ تا دعوت او جامع باشد ميان تنزيه و تشبيه . كه بر نبىِّ صاحب

---

۹۴ ـ ق (س ۳ ـ ۱۱۰) خير ـ در قرآن چنين است : كنتم خير امة .

۹۵ ـ ن : عطف است بر اشاره (ك) بر اشارت (ش) .

۹۶ ـ ن : مر دعوت (ك) .

۹۷ ـ ن : مشتق از « قره » (ك) .

۹۸ ـ ن : سخن بدان (ك) .

دعوت واجب است که سعی و اجتهاد در إنباء به آنچه ممکن است آن‌را به اقصی الغایة رساند.

و اگر عَلّم ـ بتشدید لام ـ خوانیم، معنی چنین گوئیم که: همچنانکه نوح اشاره کرد مر علماء بالله که عرفاءاند که نوح به لسانِ ذمّ ثنا گفت مرقوم را، بطریق تضمین، تعلیم نیز کرد ایشان را؛ که قبول ناکردن دعوت سبب اتیان او بود به فرقان. و هر آینه هر که تعلیم کند کسی را بچیزی خود نیز به آن عالم بود.

پس اگر عَلّم خوانیم، مفید هر دو معنی باشد. و علی التّقدیرین اخبار از این فایده آن دهد که: نوح ـ ع ـ از مقام خویش خبر داده باشد که: «مقام فرقان مرا است نه‌مقام قرآن؛ باآنکه اگرچه بمقام جمع [که آن قرآن است] عارفم، امّا مأمورم به آنکه ایشان را به‌مقام تفصیل آن [که فرقان است] دعوت کنم؛ و مرتبهٔ من در دعوت این است: قد عَلِمَ کُلُّ اُناسٍ مَشرَبَهُم[۹۹]» ودر قوله: «ومن اقیم في القرآن ان لا یصغی الی الفرقان» اشارتی است به این معنی؛ که گفتیم که: هر کس را که بمرتبه و منصبی نصب کرده‌اند، از آن تجاوز نمی‌تواند کرد؛ و در مرتبهٔ دیگر مَدخَل نمی‌تواند ساخت[۱۰۰]. و قوله «و لهذا ما اختص بالقرآن الا محمد ـ صلعم ـ» که بعد از این خواهد گفت، مؤیّد این سخن دان.

پس هر کسی که او را بمقام جمع بازداشته باشند، جمع‌میان تشبیه وتنزیه در دعوت و معرفت تواند کرد؛ و گوش به تفصیل مجرد نکند؛ یعنی: طرف تنزیه مطلق یاتشبیه مطلق نگیرد؛ که آن فرقان است. و قائلان به‌فرقان وقرآن منحصرند در سه قسم:

---

۹۹ ـ ق (س ۲ ـ ۶۰) قد.

۱۰۰ ـ ن: مدخل نمیتوانند کرد (ت).

یا مُنَزِّه تنها است ؛ چون نوح در حالت دعوت .

یا مُشبّه تنها است ؛ چون قوم نوح که از تنزیه بی‌خبر بودند .

یا جامع است میان تشبیه و تنزیه ؛ چون محمّد ـ صلعم ـ و امّت محمّد .

قسم اوّل ـ قطعاً سخن قسم دوّم نشنوند .

و قسم دوّم ـ نیز بطریق اولی که سخن قسم اوّل نشنوند .

و قسم سوّم ـ جامع‌اند میان هر دو ؛ و بهر دو عمل کنند ؛ و اثبات هر دو باهم کنند . چنانکه میگوید که : و ان کان فیه ـ یعنی : و اگرچه فرقان حاصل است در قرآن . ـ چرا که : قرآن جامع است میان هردو شِق ـ هم تنزیه و هم تشبیه ـ پس تشبیه و تنزیه اجزاء مقام قرآن‌بود ؛ و در فرقان این‌نباشد . و هرجا که قرآن باشد ، فرقان باشد . ولا ینعکس .

و اگر گوئیم که : اسم کان ضمیری است عاید به « من » ـ چنانکه گفته شد ـ بدان که : در آن رمزی است از احوال و اصلان و کاملان به‌مرتبهٔ توحید . و اینجا نیز تفصیل و تقسیم بباید ؛ تا این تقدیر کردن بشاید .

بدان که : هر که مقیم مقام جمع شد [از] حال خالی نماند ؛ از آنکه حق بینند، وخلق نی . مثل مجذوبین و موحّدین صِرف. ایشان‌نیز گوش ندارند، و اثبات نکنند مقام فرق بین الحقّ و الخلق . چنانکه ایشان جمع نمی‌کنند میان تشبیه و تنزیه .

یا هم حق اثبات کنند در مرتبهٔ حقیقت مطلقه [که آن احدیّت وجود است] و هم خلق اثبات کنند در مرتبهٔ خلقیّت [که آن ظهور وجود در کثرات مشهوده است] و آن کُمّلِ اهلِ توحیداند که گوش نکنند به طایفهٔ اوّل . ودر حقیّت مطلقه به تنزیه و در خلقیّت به تشبیه قائل باشند .

و در قوله : و لهذا ما اختصّ بالقرآن الاّ محمّد ـ صلعم ـ تعطیل است مر افضلیّتِ مقام قرآنی [که آن جمع است میان تنزیه و تشبیه] و اکملیت او از

مقام فرقان و تفصیل. که اگر چنین نبودی که: آن مقام افضل و اکمل بودی به اکمل و افضل موجودات [که محمّد رسول‌الله است ـ صلعم ـ] مختص نشدی؛ و به تبعیّتِ او اُمّتِ مشرف به تشریفِ خیریّت او هم، مشرّف به‌این مقام نشدندی. و حال آن است که از جهت مناسبت، این مقام قرآنی، خاص گشت به محمّد آخر الزمانی. و مناسبت این‌است که: همچنانکه قرآن جامع [است]، محمّد نیز مظهر است اسم اعظم جامع را؛ فالجمع للجمع باتفّاق الجمیع اولی و اَجمَع.

« فلَیس کمثله شيء » فجُمِعَ الأمرُ [۱۰۱] فی أمرٍ واحد، فلو اَنَّ نوحاً أتی [۱۰۲] بمِثل هذه الآیة لفظاً، أجابُوه، فانّه شبَّهَ و نزَّهَ فی آیةٍ واحدةٍ، بل فی نصفِ آیةٍ. و نوحٌ دَعا قومه « لیلاً » مِن حیث عقولِهم و روحانیّتهم فانّها غیبٌ. « و نهاراً » دعاهم أیضاً من حیث صورهم و جُثَثهم [۱۰۳] و ما جَمَع فی الدّعوةِ مِثلَ « لیس کمثله شيء » فنَفَرَت بواطنهم لهذا الفرقانِ فزادَهم فراراً.

در قوله « مجمع » دو قول است:

یکی آنکه = به صیغهٔ مبنیّ للمفعول خوانند؛ و معنی این آن باشد که: اختصّ محمّد بهذا المقام فذکر فیما اُنزل الیه: لیس کمثله شيء، فجُمِعَ بین‌مقامی التّنزیه و التّشبیه في کلام واحد.

و یکی دیگر آنکه = به صیغهٔ مبنیّ للفاعل خوانند؛ و معنی این باشد که: اختصّ محمّد بمقام الجمع، فجاء بقوله ـ تعالی ـ لیس کمثله شيء، فجَمَعَ بین المقامین في کلام واحد.

پس از این سخن، آن مستفاد گردد که: مقام محمّد، جامع میانِ وحدت

---

۱۰۱ ـ ن: یجمع الامرین (عف).

۱۰۲ ـ ن: نوحاً یأتی بمثل (عف ـ ت).

۱۰۳ ـ ن: من حیث ظاهر صورهم و حسهم (عف) حیثهم (ش).

و کثرت ، وجمع و تفصیل، و تنزیه وتشبیه بود . واگر نوح مثل این آیت بیاوردی، و قوم را به آن دعوت کردی لفظاً ، ایشان نیز جواب او گفتندی مطابق آن لفظاً؛ و از پیش این آیت گفته شد که : نیمهٔ او تنزیه بود لیس کمثله شیء ؛ و نیمهٔ دیگر وی تشبیه بود ؛ و هو السمیع البصیر . بلکه گفتیم که : در هر نیمه از وی هم تنزیه است ، و هم تشبیه ؛ چنانکه شرح داده شد .

و نوح [را] دعوت قوم به شب کردن اشارتی است به دعوت کردنِ ایشان من حیث العقول و الارواح؛ که صفت غیب دارد ؛ چنانکه بنسبت با نهار غیب است.

و دعوت کردن ایشان به روز ، عبارت از دعوت ایشان است من حیث الصورة و الجسم او الجثّة . ــ یعنی : الأبدان ؛ که صفتِ ظهور دارد و شهادت ؛ که روز بنسبت با شب شهادت است . پس اگر دعوت لیلی بود به تنزیه تعلّق داشته باشد ، و اگر نهاری بود به تشبیه متعلّق باشد. و جمع میان هردو نکرد ؛ چنانکه در لیس کمثله شیء است . لاجرم فرقان موجب فرار ایشان شد .

ثم قال عن نفسه إنّه دعاهم لیَغفرَ لهم ، لا لیَکشفَ عنهم [104]، و فَهِمُوا ذلك منه ـ ع ـ [105] ؛ لذلك «جَعَلوا اصابِعَهُم فی آذانِهِم واستَغشَوْا ثیابَهُم » وهذه کلّها صورةُ السَّترِ الّتی دَعاهم إلیها فأجابُوا دعوتَه بالفعل لا بِلَبّیكَ .

یعنی : بعد از دعوت لیلی و نهاری، حکایت کرد نوح از نفس خود ؛ وخبر داد از حال دعوت خویش که : انّی دعوتُهم لتغفر لهم [106] . و « مغفرت » معنی او « سَتر » است وپنهانی . و ایشان که قوم وی بودند، دریافتند این معنی که : دعوت نه بکشف است مر حقیقت امر و رفع حجاب [را] . پس بمَثَل آنچه ایشان را به آن دعوت کرد بالفعل ، پیش آمدند ـ یعنی : نه بسمع و طاعت ؛ و به لبّیك

۱۰۴ ــ ن : لیکشف لهم (عف ــ ت) .

۱۰۵ ــ بجای «ع» ، «صلعم» آورده است (عف ــ ت) .

۱۰۶ ــ ق (س ۷۱ ــ ۷) انی ــ در قرآن چنین است : و انی کلما دعوتهم .

قولی و اجابت . و آنچنان بود که : چون دانستند که : پوشش ایشان مطلوب از دعوت است نه کشف ، اسباب پوشش را بالفعل مهیّا داشتند از : انگشتان بگوش درآوردن ، و جامه در سر کشیدن ؛ که در این جمله اظهار عدم قبول دعوت است به سمع و طاعت . تا بسبب این فعل طالب استتار وجود خود گشتند ؛ به آنکه غیرتِ حق در رسد ؛ و اِفناء وجوداتِ متعیّنهٔ ایشان کند .

اگر گوئید که : چون مقصود از آن این‌معنی بود، استتار به‌ثیابِ معهوده چه فایده دهد ؟ ؟

گوئیم که : این اِمّا که[۱۰۷] از قصور فهم ایشان بود از اشارت نوح ـ ع ـ ، یا مَعَ فهم[۱۰۸] هذا استهزا نیز میکردند[۱۰۹] بظاهر ، تا آیت قهر زودتر رسد .

ففی « لیس کمثله شیء » إثباتُ المِثلِ و نَفیُه ، و بهذا قال عن نفسه ـ صلعم ـ إنه أوتی جَوامعَ الکَلِمِ . فما دعا محمّدٌ ـ صلعم ـ قومَه لیلاً و نهاراً ، بل دَعاهم لیلاً فی نهارٍ ، و نهاراً فی لیلٍ .

قال بمعنی اخبر است . یعنی : اخبر عن نفسه . و فاعل وی رسول ـ صلعم ـ . و انه ـ که واقع است بعد از وی ـ بفتح همزه باید .

مفهوم کلام این است که : اللّه ـ تعـ جمع کرد از برای نبیّ ـ صلعم ـ در قوله « لیس کمثله شیء » میان اثبات و نفی ، مر مثل [را] در یك آیت . یا نیم آیت ؛ ـ چنانکه گفته شد به شرح و بسط ـ و بسبب این جمع میان تنزیه و تشبیه محمّد ـ صلعم ـ فرمود که : اوتیت بجوامع الکلم ـ یعنی : قرآنی که حق بمن داده جامع جمیع حقایق و معانی است که از حق بجمیع انبیاء مُنزل

---

۱۰۷ ـ ن : که این از قصور (ت) گوئیم که از قصور (ش) ـ بدینمعنی : « یا که از قصور . . . »

۱۰۸ ـ ن : مع فهمهم (ش) .

۱۰۹ ـ ن : مع هذا فهم استهزا نمیکردند (ت) .

گشت . لاجرم دعوتِ من مر امّتِ خویش [را] لیل است در نهار: و نهار است در لیل ؛ هر دو بهم بر آمیخته ـ یعنی : در عین باطن بظاهر ، و در عین ظاهر بباطن دعوت میکنم ؛ در عین‌وحدت به کثرت راه می‌نمایم ، و در عین کثرت سوی وحدت میروم : در عین‌تنزیه تشبیه میکنم؛ و در عین تشبیه تنزیه میکنم ، نه‌چون دیگران، گاه دعوت به لیل غیب و وحدت تنها ، و گاه به روزِ شهادت و کثرت تنها ، دعوت کنم ؛ گاه طَرَفِ تنزیه گیرم ؛ و گاه طرفِ تشبیه .

فقال نوحٌ فی‌حکمتِه لقومه : « یُرسِلِ السّماءَ علَیکم مِدراراً [110] » ـ و هی المعارفُ العقلیّةُ فی المعانی و النّظرِ الاعتباریّ ، ـ « و یُمدِدکم بأموال [111] » ـ أی بما یمیلُ بکم إلیه فاذا مالَ بکم إلیه رأیتم صورتَکم فیه . فمن تَخَیَّلَ منکم أنّه رآه فما عَرَفَ ، و مَن عَرَفَ منکم أنّه رأی نَفسَه فهو العارفُ . فلهذا انقَسَمَ النّاسُ إلی : عالِمٍ و غیر عالِمٍ .

در این آیت سماء مؤوّل است به‌عالم ارواح لسُموّه و عُلوّه ، وارض مؤوّل به عالم اجسام لدناءته و خفضه . وچون آنچه از عالم ارواح فایض میگردد، انوار است ، اگر در وصف ما ینزل منه گوید ـ که مدرار است ـ شاید .

و چون مال‌را از آنجهت «مال» نام کردند که : دلها مایل به‌آن است، اگر در اینجا به « ما یمیل بکم الیه » مراد باشد ، نکو آید .

و ضمیر در «الیه و فیه» هر دو عاید است به «حق تعالی» . و « فا » در « فمن تخیّل » تعقیب را است ؛ بمعنیِ «بعد» .

حاصل کلام این باشد که : نوح ـ ع ـ اشاره می‌فرماید به‌قوم‌خود؛ وحکمت آنچه انسان‌را به‌آن دعوت میکند ، برایشان روشن میگرداند به این سخن که :

۱۱۰ ـ ق (س ۷۱ ـ ۱۱) یرسل .

۱۱۱ ـ ق (س ۷۱ ـ ۱۱) و یمددکم .

یرسل السّماء علیکم مدراراً[۱۱۲] ـ یعنی : اگر به دایره ایمان درآئید ، و به وحدانیّت حق بگروید ، حق تعالی فروفرستد به اراضی اجسام و ابدان قابلهٔ مستعدهٔ شما از آسمانِ ارواح معارفِ عقلیّه و علوم حقیقیّه و ادراك معانی ؛ تا بنظر تیزبین[۱۱۳] اعتبار در اشیاء . استدلال کنید به : «وجود خود» بر«وجود حق» ؛ و به «وحدت خویش» بر « وحدت حق » ؛ و به « ذوات خویش » بر« ذات حق » ؛ و به آن چیزی که در عالم شهادت است ـ از موجودات ـ به آن چیزی که در عالم غیب است [از عقول و نفوس و مجرّدات کاملات] . و مدد کند شما را به مایمیل بکم الیه ـ [یعنی : به تجلیّات متوالیات جاذبات کاملات جمالیات] ، تا جذب کند شما را به حضرت به جاذبهٔ واردات . تا برساند شما را به مقامات عالیات فناء في الذّات . تا نزد انعکاس آن انوار مشاهدات علی طریق المعاینه اعیان خویش، در مرآت‌حق مشاهده کنید . [چون مشاهده کردن ناظر عین خود را در مرآت] . و بعد از آنکه بچنین مشاهده رسیده باشید ، که صورت خود در مرآت حق بدیدید ، هر آنکس که در خیال در آورد که : حق را دید ، بداند که : هیچ نشناخته است ؛ و هیچ ندیده .

دل گرچه در این بادیه بسیار شتافت — مویی بندانست و بسی موی شکافت
گرچه ز دلش هزار خورشید بتافت — آخر به کمال ذرّه‌ای راه نیافت

چرا که : ذات متعالیهٔ حق [را] من حیثُ هی‌هی امکانِ دیدن نیست . نه آنکه میگوئیم : «دیدار حق ممکن نیست» تا معتزلی مبتهج گردد .
بلکه میگوئیم که : رؤیت‌حق حاصل وممکن است نزد تنزّل حق؛ وتجلّی او به‌آن وجهی که ممکن بُوَد دیدن او به‌آن صورت ؛ چنانکه حدیث «ستَرونَ ربّکم کما ترونَ القمر لیلة البدر » دلالت میکند به آن .

۱۱۲ ـ ق (س ۷۱ ـ ۱۱) یرسل .

۱۱۳ ـ ن : تا بنظر تزبین (ش) .

پس عارف بحق آنکسی باشد که : بداند که : خود[را] در مراتب حق دیده است . که « مَن عرف نفسَه فقد عرف ربّه » مُشعر به این معنی است . و هر کس که معرفتِ دیدِ حق ـ نه به این وجه ـ داند ، او در «معرفت» کامل نیست . که کمال در آن است که بدانند که : کمال معرفت حق چون کمال رؤیت او هیچکس را ممکن و میسّر و مسلّم نشد .

«و وَلَدُهُ» و هو ما أنتَجَه لهم نَظَرُهم الفِكريُّ . و الأمرُ موقوفٌ عِلمُهُ على المشاهَدَةِ بعيدٌ عن نتايجِ الفِكرِ . «إلاّ خَساراً» «فما رَبِحَتْ تجارتُهم» فزالَ عنهم ما كانَ في أيديهم ممّا كانوا يَتَخَيَّلُونَ انّه مُلكٌ لهم :

در این کلام تحقیقی میفرماید شیخ ـ رض ـ مر این آیت را که : قال اللّه تعالی : قال نوح : ربّ انهم عصونی واتبعوا من لم‌یزده ماله و ولده الاّ خساراً[۱۱۴] .

و چون تخصیص تأویل در «ولد» است ، جهت بیان نتیجه جز « ولده و الاّ خسارا » نگفت .

و مقصود آنکه نوح گفت که : « یا ربّ قوم و امّت از من قبول نکردند آنچه موجب مشاهده و عیان باشد ؛ و پیرو عقل و نظر فکری خود گشتند . » ـ آن عقل و نظری که : نقود و اموال علوم عقلیّه زیاده نکند ؛ و نتایج حاصله از ترکیب قیاسات عقلیّه [که ولد حقیقی عاقل و متفکّر آن است] به آن حاصل نشود ؛ ودر این هردو جز زیادت خسارت و ضایع گردانیدن سرمایهٔ عمر و استعداد نیست .

پس هر کس که درمقام مشاهدات انبیاء و کُمّل [که فوق طور عقل درّاك هر مُدرِك است] تصرّف کند ، و خواهد که به عقل خویش در آن مدخل سازد ، یا اعتقاد چنان بندد که : عقلا و حکما را به دعوت انبیاء و ارشاد اولیاء حاجت

---

۱۱۴ ـ ق (س۷۱ ـ ۲۱) قال .

نیست ، او در عینِ خُسران است و محض نقصان ؛ فما ربحت تجارتهم بیان آن است . چرا که : چون رأس المال از دست رفت ، سود به چه حاصل کند ؟ که به استعداد و آلات توان چیزی حاصل کردن .

و شاید که مراد از « فزال عنهم ما کان في ایدیهم » استعداد باشد و ادراك ؛ که ایشان پندارند که : ملك ایشان است . و ندانستند که : مستعار است ؛ و دادهٔ حق است ؛ و العاریةُ مردودة .

و شاید که مراد از آن «علم باشد به‌آنکه في نفس الأمر است »؛ که ایشان پنداشتند که : حقایق علی ما هی علیه ، دریافتند به عقول ضعیفه و نظر فکریهٔ خویش ؛ و همان است که ایشان دانستند و بس ؛ و ندانستند که آن خیال بود ؛ و از ایشان زایل شد ؛ و علم حقیقت از ایشان فوت شد .

و هو فی المحمدیِّین : «و اَنفِقوا ممّا جَعَلَکُمْ مُستَخْلَفینَ فیه»، و فی نوح « اَلاّ تَتَّخِذُوا مِنْ دُونی وَکیلاً [۱۱۵] » فأثْبَتَ المُلكَ لهم و الوِکالَة لله فیه ، فَهُم مستَخْلَفُون فیهم [۱۱۶] . فالمُلكُ لله و هو وکیلُهم ، فالمُلكُ لهم و ذلك مُلْكُ الاستِخلافِ .

قوله : و هو [در و هو في المحمّدیّین] عاید است به « ما کانوا یتخیلّون » یا به « ما کانوا في ایدیهم » .

بتقدیر اوّل ـ یعنی : ما تخیّلوا انّه ملك لهم ثابت في المحمّدیین من قوله‌ـ تع ـ في حقّهم : و انفقوا ممّا جعلکم مستخلفین،[۱۱۷] و الملك یکون للمستخلف لا للمستخلف .

و بتقدیر دوّم ـ یعنی ، ما کان في ایدیهم من الملك هو ملك لله ، کما جاء في

۱۱۵ ـ ق (س۱۷ ـ ۲) الا تتخذوا .

۱۱۶ ـ ن : لله فیهم فهم مستخلفون فیه (عف) فهم فیه مستخلفون فیهم (ش) .

۱۱۷ ـ ق (س ۵۷ ـ ۷) و انفقوا ـ در قرآن چنین است . مستخلفین فیه .

حق المحمّدیین: و انفقوا ممّا جعلکم مستخلفین فیه[۱۱۸] .

و بهردو تقدیر شاید که : مراد ازآن «مال» باشد . و «مال» از «میل» مشتق است ـ یعنی : من المال الّذی ملت بکم الّتی فیه من حیث اعلم، و ملتم انتم الیه فی بفکر کم، فمیلوا الّتی فیه بها بالاتفاق علی الانفاق .

و شاید که : مراد علم حقیقت و انکشاف آن باشد علی ماهی علیه ؛ که آن خاصّ ، لله را است؛ چنانکه در محمّدیان وارد شد که : و انفقوا ممّا جعلکم مستخلفین فیه .

پس از مضمون این سخن معلوم شد که : حق ـ جلّ و علا ـ اثبات فرمود که : مُلك ، مُلكِ او است ؛ و هر چه در او است آنِ او است . و آنچه در آن است ، یکی مائیم ، و محمّدیّین ـ که امّت محمّداند ـ خلیفهٔ خود گردانید ؛ و امر فرمود به انفاق . و هر آینه مُلك ، مِلكِ خلیفه نباشد ؛ تصرّف از آنِ او باشد . و این خلیفه و آنچه در تصرّفِ او است ـ مُلكِ مالك الملك باشد ـ العبد و ما یَملکه لمولاه ـ .

و آنچه در حقّ قوم نوح گفته که : «الا تتخذوا من دونی وکیلا»، معنی آن باشد که : ملك و مالی ، و عمر و قوائی که در دست شما است ، مرا وکیل خود گیرید در جمیع امور خویش . ایشان ندانستند که مرتبهٔ خلافت مطلقه ایشان را ندادهاند ؛ تا تصرّف مطلق ایشان را باشد ؛ چنانکه محمّدیان را است ؛ و خودرا مالك دانستند . وندانستند که : مالكِ اَنفُسِ خودشان گردانیده وبس بهتبعیّت. و اینرا «مُلكِ استخلاف» گویند ؛ در معنیی که : نفسِ ایشان و آنچه ایشانرا است «مُلك حقّ» است . و ملیك و مالك المُلك و الملَکوت و ملیكُ الممالك علی الحقیقة و الاطلاق و الأصالة و الاستحقاق حقّ است ـ تع ـ .

و چون محمّدیان به کشف و عیان وشهود ، مُشاهد اینحال بودند، که نهذات

۱۱۸ ـ رك : حاشیه ۱۱۷ .

و نه وجود و نه کمال باصالت نیست هیچکس را، مگر الله واحد قهّار را . از حضرت حق آیتی که دربارۀ حال ایشان آمد ، مطابق فهم و کشف ایشان آمد؛ و اجازۀ تصرّف با آن همراه ؛ که : و انفقوا مما جعلکم مستخلفین فیه[۱۱۹] .

و در قوله : فهم مستخلفون فیهم . **شیخ - کمال الحق و الدین [کاشانی]** - قدّس سرّه - گفته است که :

مراد از «فـهُـم» محمّدیّون است - یعنی : امّتِ محمّد مستخلف‌اند- فیهم- یعنی: در انفس قوم نوح و جمیع اُمم ماضیه - که ایشان نیز از مُلک‌اند . و مُلک خدای را است؛ و محمّدیان وکیل خداوندانند- تعالی شأنه- در تصرّف در مُلکِ وی . و چنانکه قوم نوح را خطاب رسید که : فاتّخذوه وکیلاً[۱۲۰] ، محمّدیان نیز هم به این خطاب مشرّف‌اند ؛ و باشند الی الأبد . و این وکالت از جانب جناب حق درمحکمۀ شریعتِ محمّدی بتوقیع «لا اله الاّ هو فاتخذه وکیلاً»[۱۲۱] . و امضاء «وقالوا حسبنا الله و نعم الوکیل»[۱۲۲] موقّع و ممضی[۱۲۳] و مثبت شده است . پس مُلک محمّدیان را باشد - امّا مُلکِ استخلاف نه مُلکِ استقلال - .

و بهذا کان الحقُّ مَلِکَ المُلکِ کما قال الترمذی - رض - .

و قوله « و بهذا » اشارت است به آنکه : بسبب آنکه حق - تعالی - ملکِ استخلاف به عبادِ کُمّل ارزانی داشت ، و ذات قدّوسیّۀ خود را وکیل ایشان گردانید . و موکّل را در حُکمِ شریعت تصرّفی در وکیل هست بمطالبۀ آنچه در آن تصرّف کرده از جهتِ وی ، همچنانکه تصرّف داشت در آن مُلک که

---

۱۱۹ - ر ک : حاشیه ۱۱۷ .

۱۲۰ - ق (س۷۳ - ۹) فاتخذوه - در قرآن چنین است : فاتخذه .

۱۲۱ - ر ک : حاشیه ۱۲۰ .

۱۲۲ - ق (س ۳ - ۱۷۳) و قالوا .

۱۲۳ - ن : و منفی و مثبت (ت) .

او را وکیل گردانید در تصرف کردن در آن، پس او را تصرّفی باشد. باین‌سبب حقّ، مُلك و مِلك خود ـ که عبد است ـ میگردد.

یا چنین گوئی که: چون حق ـ تع ـ وعدهٔ مجازات عباد به اعمال صالحه فرموده است، و جزاء اعمال بحسب نیّات عباد عُبّاد و اعمال عُمّال است، و کس باشد که نظر او در عمل و مجازات او جنّت باشد؛ و کس باشد که خاصّ عمل او لله را باشد ـ نه از جهت رغبت بجنّت و نه ازخوف از جهنّم ـ و چنان کس حقّ جزای او باشد. «مَن کان‌لله کان الله له» حکایت ازآن مجازات است. و در جزای صوم صریح آمده که: الصّومُ لی و انا اُجزی به. و از آن صریح‌تر در حدیث قدسی باین عبارت آمده که: مَن احبّنی قتلته، ومن قتلته فعلّی دیته، ومن‌علیّ دیته فأنا دیته.

این‌جمله حکایت‌است از لطف‌خدا در حقّ عباد متصرِّف[124] در حق؛ یعنی: این جمله دالّ است بر آنکه[125] تصرّفِ خلق در حق نافذ است. و مُلك گفتن عبارت[126] از آن باشد.

یا چنین گوئی که: **شیخ مؤیدالدین** مثل این معنا[127] گفته است که:

هر نعمتی و عطیّتی و موهبتی که‌از حضرتِ حق به‌بنده میرسد، تابع نعمتِ وجود است. و اشرفِ نِعَم از واجب الوجود به‌هر موجود، نعمتِ «وجود» است؛ که قیام هر شیء وحیات هر حَیّ به وی. بل وجود است که متعیّن شده [است] علی سبیل التجلّی و الظّهور و التنزّل در منازل متکثّره متعیّنه ـ که جمله، مراتبِ اَعراض دارند؛ که آن حقیقت به آن مستتر گشته؛ و قیام و قوام همه،

۱۲۴ ـ ن: حکایت‌است از تصرف‌خلق در حق و ملك‌گفتن عبارت‌از آن باشد (ت).

۱۲۵ ـ ن: دال است از آنك (ك).

۱۲۶ ـ ن: عبارتی از آن باشد (ك).

۱۲۷ ـ ن: مثلی در این معنا (ت).

به‌آن حقیقت وجودیّه است. پس اگر عبد صاحب نظرِ عارفِ کامل نظر بحقیقتِ امر کند، در هر چه تصرّف نماید [از مال و اولاد و نِعم] داند که: هم او که متصرّف و هم آنکه متصرّف فیه است، بخود[۱۲۸] عَدَم محض‌اند؛ و آنچه اطلاقِ اسم وجود به آن میتوان کرد، آن حقیقت است. پس تصرّف او بحقیقت در آن چیزی بود که او مُلك این و این مُلك آن است؛ و الحقّ مَلِكُ المُلك این معنا دارد.

سلطان ممالك تجرید ـ شیخ ابویزید ـ در مناجات خویش باحضرت حق ـ تع ـ عند تجلیه له، هم در این معنی چنین گفت: یا ربّ! ملکی اعظم من ملکك، لکونك لی و انالك، فانا مُلکك و انت مُلکی و انت العظیم الأعظم مِن مُلکك و هو أنا.

و قول «قال الترمذی» اشاره است به جواب سؤالی چند که پیش از ولادت شیخ ـ قدّس سرّه[۱۲۹] ـ به دویست سال استاذ الطریقه و برهان الحقیقة محمّد بن علیّ الترمذی الحکیم المؤذّن ـ رَوّحَ اللهُ روحَه ـ فرموده بود؛ وتازمان شیخ کسی بجواب آن مشغول نشده بود؛ و از روی آن مخدّرات اَبکارِ اَفکار هیچکس نقاب احتجاب برنداشته؛ و از جملهٔ آن اسوله که شیخ ـ قدّس سرّه ـ بعد از بلوغ بجواب آن مشغول شد، یکی این بود که: ما ملك المُلك؟

و جواب آن این فرموده است که: مَلك الملك هو الحقّ في حال مجازاة العبد علی ما کان منه ممّا اُمِرَ به.

و مَکَرُوا مَکراً کُبّاراً[۱۳۰]**، لاَنَّ الدّعوةَ إلی الله مَکرٌ بالمدعوّ لاَنّه ما عَدِمَ**

---

۱۲۸ ـ ن: بخود عدم محض‌اند (ش).

۱۲۹ ـ منظور «ابن عربی» است که جواب سؤال ترمدی را در جلد ششم فتوحات یاد کرده است (شرح قیصری).

۱۳۰ ـ ق (س ۷۱ ـ ۲۲) و مکروا.

من البدايةفيُدعىٰ إلى الغاية . فهذا عينُ المكر ؛ « على بصيرة » فنبَّه أنّ الأمر كلَّه ، فأجابوه مكراً كما دعاهم .

فاعل «نبـّه» ضمیری است مستتر راجع به حقّ ـ جلّ جلاله ـ . یا : راجع به نوح ـ ع ـ ؛ ای نبهـّم اللهُ او النـّوحُ علی انّ الملكَ كلّه للهِ ، لا لهم كما تخیـّلوا فیه .

و فاعل « مكروا » قوم‌اند ؛ یعنی : چون نوح ـع ـ در این دعوت مكر كرد با قوم خویش ؛ به‌آنكه دعوت كردن ازچیزی باشد كه آنكس‌را نبود ، به‌چیزی كه به‌آن برسد ؛ یعنی : آنچه ترا در بدایت نیست ، بیا تا در غایت بیابی آن‌را . و چنان نمود به ایشان ، كه حق با شما نیست ؛ یا حقّ ، غیر شمااست . به‌آنچه من دعوت میكنم ، بیائید ؛ و اجابت كنید ؛ تا حق را به‌شما بنمایم ؛ یا شما را به‌حق برسانم . و حال آن بود كه : ایشان از حق جدا ، و حق از ایشان جدا نبود . چرا كه : در بعضی از مراتب وجود ایشان نیز مظهری از مظاهر هویـّت حق بودند ؛ پس‌حق با ایشان بوده باشد؛ بلكه این هویـّت به‌آن[١٣١] هویـّت متعیـّن شده . واین عین مكر است ؛ امّا فكری پسندیده . و چنین فكری از انبیاء ـ عليهم‌السلام ـ از سرِ بصیرت و علم تمام است .

مصطفی از كلام خدا از آن معنی ، چنین خبر داد كه : **قل هذه سبیلی ادعوالی الله علی بصیرة انا و من اتبعنی**[١٣٢] ؛ یعنی : نبیّ میداند كه ایشان مظهر هویـّت حق‌اند ؛ و این مظهریـّت مخصوص به ایشان نیست ؛ هر كه هست و هرچه هست مظهر آن هویـّت است .

و این مدعو یا : خود بكلّی از این معنی بی‌خبر است ؛ یا : اگر با خبر

---

١٣١ ـ ن : این هذبة بان (ك) .

١٣٢ ـ ق (س١٢ ـ ١٠٨) قل .

است ، از خود با خبر است ؛ و جز خود را مظهر نمی‌داند . پس طریق آن است که به مکرِ محمود او را دعوت کنند ، تا در جمیع موجودات وسایر ذرّات این معنی بیابد ؛ وآنگاه بداند که : او و هرچه هست بخود هیچ‌اند ؛ و همه مظهر یکی‌اند. وآنچه اطلاقِ اسمِ « وجود » علی‌الحقیقه به‌آن توان کرد ، آن یك حقیقت واحده است ـ تعالت ذاته . پس او را عبادت به جمیعِ اسماء و صفات ، در جمیع مظاهر کاینات کنند ؛ چنانکه جهتِ اسم خاصِ خود[133] او را عبادت کرد .

شیخ ـ قدس روحه ـ میفرماید که : قوم نوح مکرِ محمودِ نوح درنیافتند؛ و معاملت با وی هم از راه مکر کردند . « و مکروا مکرا کبارا » حکایت ازاین معنا شد .

فجاء المحمديُّ و عَلِم أن الدعوةَ إلى الله ما هي مِن حيثُ هويّتِه و إنّما هي من حيثُ أسمائِه فقال : « يوم نحشر المتّقين إلى الرّحمن وَفداً[134] » فجاء بحرف الغايةِ و قرَنَها بالاسم ، فعرَفنا أنّ العالَمَ كان تَحتَ حيطَةِ اسمٍ إلهي أوجَبَ عليهم أن يكونوا متّقينَ .

یعنی : چون نوبت دولت به محمد و محمدیان رسید ، و داعیِ محمدی دانست که دعوت کردن بنده به حق ، نه از جهتِ « هویّت حقّ » است . چرا که : هویّت احدیّت با همه یکسان است . یعنی : در هر موجودی هست . و دعوت از چیزی به چیزی باشد . که : « مِن » ابتدا را است ، و « الی » غایت را . ودر یك حقیقت چون‌مغایرت نیست، مِن و الِی نگنجد؛ بلکه دعوت نیست جز من‌حیث اسماءه ـ یعنی : هویّت احدیّت و حقیقت ذاتیّه دعوت میکند خلق را از اسماء جزئیّه به « اسم جامع الهی » ، که آن « الله » است و « الرّحمن » ؛ چنانکه فرمود : یوم

۱۳۳ ـ ن : خاص بود (ش) .

۱۳۴ ـ ق (س ۱۹ ـ ۸۵) یوم .

نحشر المتّقين الى الرّحمن وفدا [۱۳۵] ـ يعني: حذر كنندگان وپرهيزكاران و ترسندگان از امور مقيّده [كه سبب حجاب ايشان است ـ از ادراك نور اسم جامع] برانگيزانيم به اسم جامع رحمانى.

و حرف غايت كه آن «الى» است، مقرون گردانيد به اسم الرّحمن. تا ما بدانيم كه: الرّحمن همچون الله شامل جميع اسماء است؛ و همهٔ اسماء در تحت حيطهٔ او است. چنانكه فرمود: قل ادعوا الله او ادعوا الرّحمن ايّا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى [۱۳۶]. و دعوت از اسماء جزئيّات به كلّيّات به «اسم شامل جامع ذواحاطة».

تو چنين دان كه: از اسم المضلّ به الهادى؛ و از خافض به رافع؛ و از ضارّ به نافع؛ و از منتقم به رحيم؛ و از رحيم به رحمن؛ و از رحمن اگر گوئى به الله، هم شايد، دعوت ميرود.

پس بشناسانيد ما را كه: عالم ـ كه اسماء الله است ـ جمله در تحتِ حيطهٔ اسم جامع‌اند ـ كه آن الرّحمن است ـ و آن اسم جامع واجب گردانيد بر اهل عالم كه: برحذر باشند و پرهيزگار؛ و برعبادت يك اسم از اسماء مقيم نباشند؛ تا عبوديّت حق به جميع اسماء كرده باشند، و آنگاه برايشان صادق باشد كه: عابدِ الله‌اند؛ أأرباب متفرّقون خير أم الله الواحد القهار [۱۳۷].

و در اين بحث بسطى بايد كرد؛ تا مقصود مفهوم گردد؛ بدان كه:

خوانندگانِ خلق به راه حق، دو گروه‌اند:

گروهى به امرِ حق، خلق را به‌حق دعوت ميكنند، و قصدِ ايشان دراين دعوت جز امتثال امرِ آمرِ حقيقى نيست؛ كه آن «حقّ» است. و هيچ به آن

۱۳۵ ـ ر ك: حاشيهٔ ۱۳۴.

۱۳۶ ـ ق (س ۱۷ ـ ۱۱۰) قل.

۱۳۷ ـ ق (س۱۲ ـ ۳۹) ارباب.

نگران نیستند که کشف حقایق کنند ؛ تا بدانند[۱۳۸] که عندالله این امر ثابت است که : به وی رسد یا نه ؟ ؟ و ایشان اهل انباء و اخباراند و بس .

و گروهی دیگر حق تعالی بر ایشان مکشوف گردانیده است، حقایقِ آن چیزی که او به آن مأمور است ؛ و حال مدعو ، و قبول و رَدّ او .

و گروه اوّل بر دو صنف‌اند :

بعضی اولوالعزم‌اند که : ایشان تبلیغ رسالت و ابناء بکنند ؛ و خلق را به حق دعوت کنند . و اگر طلبِ معجزه از ایشان کنند، بنمایند. اگر اجابت‌کردند، و به راه درآمدند ، فهو المطلوب . و الاّ با ایشان مقاتله کنند .

وصنفی دیگر : برایشان جز ابلاغ‌رسالت واظهارِ دعوت نیست. اگر ایمان آوردند ، و دعوت قبول کردند ، فهو الغرض . و الاّ چون ایمان نیاوردند، و به‌راه راست درنیامدند ، ایشان را به حال خود بمانند .

صنف اوّل از آن طایفه‌اند که : از ایشان اعلی مرتبه کسی نیست؛ که هم کشف دارند ، و عواقب امور میدانند . وباآنکه میدانند بقبول « اهل قبول » سرّ قدر در می‌یابند . و با ناقبولی « اهل ردّ » با دانستن سرّ قدر ، سرّی دیگر [که آن مقاتله است] هم درمی‌یابند . و هم اهلِ امتثال و حق‌گزارِ آن مرتبهٔ عبودیّت‌اند ؛ که : با چنین علم و کشف از اداء اوامر بازنمی‌ایستند . وهیچ فضول خویش در میانِ حال ، مجالِ مداخله نمی‌دهند . و این طایفهٔ عالی مرتبت ، عالی قیمت صاحب بصر و بصیرت محمّد و محمّدیان‌اند ـ از انبیاء و اولیاء ـ که : دانایانند ، به‌آنکه : حقّ است که موجود است در بدایت و در غایت ؛ و او است که عین‌داعی و مدعوٌّ الیه است .

و ایشانند که عارفانند برآنکه : دعوت از حضرتی است به حضرتی ، و از اسمی به اسمی ، و از مقامی به‌مقامی ، در هر آنی و زمانی . به هر وجهی و شأنی؛

۱۳۸ ـ ن : یا بدانند (ش) .

و در جمیع مراتب ، مدعو الیه ، الله است و رحمن . ومن و إلی ـ که ابتدا وغایت را است بحسبِ مراتبِ تعیّنات است[۱۳۹] . و ملابسِ صُوَرِ عینیه[۱۴۰] ، و تفاضل بعضی بر بعضی بحسبِ حضرات اسماء است ؛ که تجلّی که از حضرت احدیّت جمع باشد؛ نه چون تجلّی باشد که از احدیّت فرق بُوَد . ودر دعوت مصیرصُوَرِ «تفرقه و جمع » بحضرت «آن جمع الجمع » است . و حقیقت قبول دعوت به تقوی نزد دعوت هر اسمی آن باشد که : از اضافت خیرات و کمالات و صفاتِ حمیده بخود کردن اجتناب نماید . و آن را نه از خود ، و نه از غیر خود بیند ؛ بلکه مرجع و مأخذ و مصیر و مصدر آن ازحضرت حق داند . وما اصابك من حسنة فمن الله[۱۴۱] ، و شرور و و زور[۱۴۲] ونقایص و مذام ، و اوصاف ذمیمه [که صفت «امکان» است] جمله بخود نسبت کند ؛ و ما اصابك من سیّئةٍ فمن نفسك[۱۴۳] . والله اعلم .

فقالوا فی مَکرِهم : « لا تَذَرُنَّ آلِهتَکم ولا تَذَرُنَّ وَدّاً ولا سُواعاً ولا یَغُوثَ و یَعُوقَ و نَسْراً[۱۴۴] » فإنّهم إذا تَرَکُوهم جَهِلوا مِن الحقِّ علی قدرِ ما تَرَکُوا مِنْ هؤلاء ؛ فإنّ للحقِّ فی کلّ معبود وَجْهاً یَعرِفُه مَنْ عَرَفَه[۱۴۵] و یَجْهَلُه مَن جَهِلَه[۱۴۶] . فی المحمّدیینَ : « و قَضَی رَبُّكَ الاّ تَعبُدُوا إلاّ إیّاهُ[۱۴۷] » ای حَکَمَ .

---

۱۳۹ ـ ن : تعینات و ملابس (ش) .

۱۴۰ ـ ن : صورت عینیه (ش) ـ بحسب حضرات اسماء آن است که (ش) .

۱۴۱ ـ ق (س ۴ ـ ۷۹) ما .

۱۴۲ ـ « و زور » ظاهراً بجای « اوزار = جمع ورز » بکار برده شده است .

۱۴۳ ـ ق (س ۴ ـ ۷۹) و ما .

۱۴۴ ـ ق (س ۷۱ ـ ۲۳) لا تذرن .

۱۴۵ ـ ن : یعرفه من یعرفه (عف) .

۱۴۶ ـ ن : یجهله من یجهله (عف) .

۱۴۷ ـ ق (س ۱۷ ـ ۲۳) و قضی .

بیان میفرماید آنچه فرموده که : و مکروا مکراً کبّاراً[۱۴۸] . و میگوید که : در مکری که قوم نوح کردند ، یکی دیگر [این بود] که : در وصیّت مبالغه کردند با قوم خود ، که :

زینهار ! که **آلههٔ** خود را از دست رها مکنید . و این بُتان **ود** و **سواع** و **یغوث** و **یعوق** و **نسر**[۱۴۹] نام را بمانید ، و ملازمت عبادت ایشان کنید .

و مکر در این آن بُود ، تا نوح از این سخن [که خلافِ مأمور است] متغیّر شود . و دعا برایشان زودتر کند . تا از قید تعیّنِ خویش به فناء جسمانی بازرهند .

و مکرِ دیگر [که مفهوم لا تذرن الهتکم الی آخره ، است] آن‌است که: شیخ به آن اشاره میفرماید که : اگر ترك کردندی بُتان خود را ، بقدرِ ترکِ خویش ، جاهل بودندی بمظهری از مظاهر حق . چرا که : مدّعای محقّق این است که : در هر ذرّه‌ای از ذرّات کاینات و با هر موجودی از موجودات . حق تعالی را وجهی از وجوه ظاهریّه است ؛ یعنی : هیچ نیست که نه مظهر وجود او است . چرا که : بی‌وجود او ، هیچ موجود ، موجود نیست . و این معنی نداند ، مگر کسی که : داند که : حقّ است که در صُوَرِ متعیّنات ظهور کرده .

و اگر قایلی گوید که : پس عَبَدهٔ اصنام همه بر حق بودند ، و هیچ باطل نپرستیدند ؟

جواب گوئیم که : حقیقت[۱۵۰] پیش آنکسی باشد که داند که : آن مظهر ، مقیّد است و حق را در مظهرِ مقیّد، محصور نتوان داشت ؛ که گوئی : این حق است و جز این نه . که او نامحدود است و احاطت بر آن مُحال .

۱۴۸ ـ ق (س ۷۱ ـ ۲۲) و مکروا .

۱۴۹ ـ رك : ق (س ۷۱ ـ ۲۳ و ۲۴) .

۱۵۰ ـ ن : که حقیقت (ك) .

امّا آن که نداند و این « متعیّنِ مشخّصِ محدود » حق داند ، کُفر محض باشد .

و بارها گفتم و نمودم که : عارف همه را حق ازآن‌جهت میداند که : جز وجود را اثبات نمیکند ، و در حقیقتِ وجود ، تعدّد نیست . و با هر یك اثباتِ حق از آن‌جهت میکند که : هیچیك بی‌وجود ، موجود نیست . و هر یك را تنها « حق » نمیگوید ؛ از آنکه: متعدد متعیّن است . « مشخصِ محدود » حق نتواند بود ؛ و از این‌جهت شیخ میفرماید که : یعرفه من یعرفه و یجهله من یجهله .

پس اگر دانسته گوئی ، و همه حق گوئی ، مقبول باشی .

و اگر نادانسته گوئی ، و هر یك [را] حق گوئی ، مردود باشی . جمع در تفرقه می‌باید دید . و این وظیفه استعداد محمّدیان است ، چنانکه به آن اشاره کرد در قوله في المحمّديين : «و قضى ربّك الاّ تعبدوا إلاّ إيّاه»[151] . یعنی : ربّ محمّد . حکم فرمود ؛ یعنی اسمِ الله [که جامع جمیع اسماء است] حکم فرمود که : میّسرنشید الاّ الله ـ که او جامع ارباب است ؛ و مُعرِضِ تو از هر باب است ـ فجلّ جنابُ الحقِّ المعبودِ أن يُعبَدَ سواه في كلّ معبودٍ او يُوجد إلاّ ايّاه في كلِّ موجودٍ، لأنّ الحقيقةَ تقتضى لذاتها أن‌يتفرّد بالوجود على‌الاطلاق وتقتضى لحقيقتها المعبوديّة بالاستحقاق . و بقيهٔ تحقیقِ این سخن این است :

فالعالِمُ يَعلَمُ من عَبدَ ، و في أيّ صورةٍ ظهرَ حتّى عُبِدَ ، و أنّ التفريقَ و الكثرةَ كالأعضاء في الصورةِ المحسوسةِ و كالقُوَى المعنويةِ [في الصّورة الروحانيّة] فما عُبِدَ[152] غيرُالله في كلّ معبودٍ . فالأدنى مَنْ تَخيّلَ فيه الألوهيّة ؛ فلولا هذا التّخيّلُ ما عُبِدَ الحَجَرُ ولا غيرُه .

۱۵۱ ـ ق (ص ۱۷ ـ ۲۳) و قضى .

۱۵۲ ـ ن : فما عبد غير الله (ك) .

یعنی: عالم بالله [که عارفِ مکاشف است . و حق را در جمیعِ مظاهر، مُعاین و عارف است] میداند که :

هر که می‌پرستد، و هر چه می‌پرستد، از چه روی می‌پرستد؟ و چه می‌پرستد؟

و هم او میداند که : ظاهر در مظاهر به صُوَرِ مختلفه ظاهر شده؛ تا او را می‌پرستند.

و هم او میداند که : تفریق و کثرت در مظاهر، و تمیز میانِ هر یك در ظاهر [خواه که آن، صورت حسیّه و محسوسه باشد ـ چون: اصنام و اوثان ـ یا صورتِ خیالیّه باشد؛ یعنی: آنچه در مخیّله مُرتسم گردد؛ چون: عقولِ مجرّدات] بر مثالِ اعضاء است در صُوَرِ محسوسهٔ انسانیّه [چون چشم و گوش و بینی و دست و پای] و چون قوای معقولهٔ روحانیّهٔ او[153] [مثلِ: عقل و وهم و ذاکره و حافظه و متخیّله] که خواه اعضاء در صورت محسوسه، و خواه قُوا، در معانی معقوله، جمله مظاهرِ روح‌اند.

و دانا داند که: به تعدّدِ این مظاهرِ جسمانی و روحانی حقیقتِ روح متعدّد نمیگردد. و هر یکی از این که معتبر است، اعتبار و اعتدادِ او بظهورِ روح است در او.

و همچنین آنکه داند، داند که: در این مظاهرِ معبوده که «اصنام» نامِ او است. مقصود چیست؟ و آن نیز مظهری از مظاهرِ او است.

پس نتیجهٔ کلام این باشد که: فما عبد غیر الله في كلّ معبود. چرا که: در «وجود» نزدِ عارف غیر نمی‌گنجد. پس اَدنی مرتبهٔ عابدین [یعنی: عبدهٔ اصنام در توجّه بعبادتِ اصنام] این باشد که: تخیّلِ الوهیّت در آن معبودِ خود کرده تا او را مسجود خود گردانیده. و فرق میانِ او و عارف این است که: او

۱۵۳ ـ ن: معقوله اوست، روحانیه مثل (ك).

بیقین نمی‌داند که : این نیز مظهری از مظاهرِ حق است . و عارف میداند که : بت‌پرست اگر نه تخیّلِ الوهیّت کرده بودی ، هرگز حجر و مَدَر و حیوان و شَجَر را نپرستیدی . چرا که : می‌بیند و می‌داند که : جماد بی‌حسّ و حرکت است کجا خدائی را شاید ؟ ! امّا آن خیال است که او را به آن پرستیدن میدارد.

فلهذا[۱۵۴] قال : « قُلْ سَمُّوهُم[۱۵۵] » فلو سَمَّوْهم لَسَمَّوْهم حَجَرا[۱۵۶] أو شجراً أو کوکباً . ولو قیل لهم : مَنْ عَبَدتم لقالوا إلَهاً ، ما کانوا یقولون : اللهَ ولا إله[۱۵۷] .

فاعل «قال» حق است ـ تعالی شأنه ـ . وفاعل « قل » محمّد ـ صلعم ـ . وقوله « فلهذا » تعلیل و اشارت است بر تخیّلِ الوهیّت؛ یعنی : حق ـ جلّ جلاله ـ از جهتِ الزام کفّار به نبیِّ خود گفت که : «بگو مر عبدهٔ اصنام واشجار، وملازمانِ عبودیّت اغیار [را] که معبودان خود را نامی برنهید تا ما نام ایشان بدانیم که معبودِ بحقِّ ما را نامهاست چون الله و اِله » .

ایشان اگر نام بردندی ، آن چیزی را که تخیّلِ الوهیّت در وی کرده بودند، گفتندی : حجر یا شجر یا کوکب . چرا که : اطلاقِ اسم بر آن متعیّن میکردند .

و اگر پرسیدندی که: « کرا پرستیدید ؟» گفتندی: خدائی‌را پرستیدیم؛ یعنی : ربّی از ارباب متفرقه ، و الهی ازآلههٔ متکثّره .

چرا که : انسان در هر یکی ، تخیّلِ الوهیّتی کرده بودند .

پس جواب بحسبِ تخیّلِ خویش دادندی ؛ و نگفتندی که : « ما الله را

---

۱۵۴ ـ ن : و لهذا قال (عف) .

۱۵۵ ـ ق (س ۱۳ ـ ۳۳) قل .

۱۵۶ ـ ن : لسموهم حجارة او شجراً (عف) .

۱۵۷ ـ ن : الله ولا الاله (عف) .

پرستیدیم » ؛ یعنی : اللهِ مطلق ، و إله بحقّ معبودِ مُعیّن و مقصود مبیّن .

چرا که : بر احدیّتِ ذات ، ایشان را اطّلاع نیست . و نمیدانند که : کثرات بحسبِ اسماء و صفات و تعدّدات[۱۵۸] در مظاهرِ ذات است ؛ نه در اصل و حقیقتِ ذات .

و الأعلیٰ ما تَخَیَّل ، بل قال هذا مَجْلیً إلٰهیٌ ینبغی تعظیمُه فلا یَقْتَصِرُ فالأدنیٰ صاحِبُ التّخیلِ یقول : « مٰا نَعبُدُهُمْ إلاّ لِیُقَرِّبُونا إلَی اللهِ زُلْفیٰ[۱۵۹] » و الأعلی العالم ، یقول : « إنّما إلٰهکم إلٰهٌ واحدٌ فلَه أسْلِموا » حیثُ ظَهَر .

ما [در ما تخیّل] ماء نفی است . و فاعل « فلا یقتصر » ضمیری است عاید به اعلی ؛ یعنی : عالم عارف .

و **مقصود و مفهوم آنکه**: یعنی: عالمِ عارف بالله [که در اعلا مرتبهٔ عرفان است و عالیتر و بلندقدرتر از این عابدان است] هیچ تخیّلی نکرد ؛ و متوهّم نگشت که : الوهیّت مر آن متعیّن [را] ـ که معبودِ جُهّال است ـ بحسب تخیّل ثابت گرداند ؛ بلکه این مظهری از مظاهر ، ومجلائی از مجالی حقّ است. تعظیم آن از جهتِ مظهریّت باید ؛ نه از جهتِ الوهیّت . و به امر نیز اقتصار نکرد ؛ که خود تعظیم کند و بس . بلکه دیگران را نیز امر به تعظیم کرد که : هرچه هست ، و هر که هست ، همه مظاهرِ حق اند ؛ بدیدهٔ تعظیم باید دید .

ففی کلّ شیءٍ له آیةٌ تدلُّ علی أنّه واحدٌ

یا خود چنین گوئیم که : عارف و عالم بالله، همچون جُهّالِ متخیّل، به آن اقتصار نکرد که : آن را معبود داند ؛ بلکه گفت که : هویّتِ حق در صُوَرِ موجودات متجلّی است . تعظیم مجلی از جهتِ آن تجلّی باید کرد .

امّا غیر « عالم بالله و عارف بکمال الله » [که قوله فالأدنی صاحب التخیّل

---

۱۵۸ ـ ن : صفات و متعددات (ش) .

۱۵۹ ـ ق (س ۲۹ ـ ۳) ما نعبدهم .

عبارت از او است] میگوید که : این اصنامِ برساخته واین آلههٔ ناشناخته شفعیانِ ما باشند نزد الله ؛ و وسایطِ موصوله‌اند ما را بقربتِ الله ؛ پس عبادتِ ما این خُردان را جهتِ رسانیدنِ ما است به آن حضرت بزرگ .

و عالِم اعلی و عارفِ مولی میگوید : اِله یکی‌است . نام اعظم اوالله است. و او را دیگر اسماء حُسنی است . و جمیعِ عالم و مکوّنات ، مجلی و مظهرِ آن اسماء است . شما مُنقاد شوید؛ وگردن نهید ؛ و او را بپرستید . وآن ذاتِ واحدِ احد را عبادت کنید ؛ در هر مظهر که ظهور کند ؛ نه آنکه هرمظهری را اِلهی دانید ؛ تا تعدّد لازم آید ؛ قل هوالله احد . چنانکه فرمود : و اِلهکم اِلهٌ واحد فله أسلموا .

«و بشّرِ المُخْبِتینَ [160]» الّذین خبَتْ نارُ طبیعتِهم ، فقالوا إلهاً ولم یقولوا طبیعةً، «وقد اَضلّوا کثیراً [161]» - ای حیّروهم فی تعداد الواحد بالوجوه و النِسَب - .

« مُخبتین » جمع مُخبت = اسم فاعل از اَخبتَ یُخبت اخباتا ، فهو مُخبت . و « إخبات » تواضع است و فروتنی کردن . و « خبت » فعل ماضی است مشتق از « الخبو = فرد مُردنِ آتش » ؛ و فاعل وی « نار » که مؤنّث سماعی است .

شیخ - قدّس سرّه - چون اوّل آیت از پیشتر آورده بود که : عالم عارف اعلی میگوید که : انّما الهکم اله واحد[162] . تمام آیت نیز فرمود که : بشّر المخبتین . و تفسیر آن ، به این کرد که : هُم الّذین خبت نار طبیعتهم؛ یعنی : ای محمّد بشارت ده آن طایفه را از شکستگان ریاضت ، و فروتنان مجاهدت ، که : نائرهٔ نار طبیعت منطفی گشته ، و قوّهٔ نفسانیّه و حیوانیّهٔ او مختفی شده ، که :

۱۶۰ - ق (س ۲۲ - ۳۴) بشر .

۱۶۱ - ق (س ۷۱ - ۲۴) وقد .

۱۶۲ - ق (س ۴۱ - ۶) انما .

چون آتش طبیعت و نفس لاهیه فرو میرد ، دل به تجلیّات انوار ذاتیّهٔ الهیّه زنده گردد ؛ وآثار و انوار آن بر در و دیوار وجود او ، بلکه بر هرچه موجود است، لایح شود. پس هر فعلی که از هر فاعلی صادر گردد ، آن را مستند گرداند به حضرتِ اله . و فاعل آن را نداند جز الله . وچون محجوبان آنرا مضاف ومستند به طبیعت نکنند ، ونگوید که : فعلتُ کذا ، او فعلتَ کذا ، او فعل فلان کذا .

و اگر قایلی گوید که : طبیعت نیز مظهری از مظاهر اسماء و صفات الله است . پس آن نیز هم مستند باشد بواسطهِ الی الله .

جواب گوئیم که : بلی ، او نیز مظهری از مظاهر کلّیّه است ؛ لکن از سمت حدوث و غیریّت و رِقّ عبودیّت متخلّص نیست . و موحّد ، رخت اضافت، جز در فناء احدیّت ننهد . و لهذا قال ؛ قدّس سرّه : فقالوا إلهاً .

و مراد از قوله وقد اضلّوا کثیرا این است که : قوم نوح ـع ـ بسیاری از اهل‌عالم [را] از راه انداختند. و در تیه حیرت بگذاشتند. و در آن‌حیرت بماندند که : واحد حقیقی [را] بحسب وجوه و نسب و اضافاتی ـ که او را است ـ متعدّد ساختند . چرا که : ایشان تابع عقول فضول خود شدند . و بهر نوعی که استعداد ایشان آن را ادراک کرد ، آن‌را اثبات کردند . و از آن‌چیزی که ادراک دیگری دریافت ، غافل بودند ؛ و آن را نفی کردند . و نظر به آن نکردند که : ادراکات و استعدادات متفاوت است. و بهر وجهی ونسبتی و اضافتی که دریابند ، همهٔ وجوه و نسب و اضافات آن ، حقیقتی واحده است ، و اِله مطلق و خداوند بحق ، آن حقیقت واحدهٔ غیر متعدّده است که : بتعدّد نسب و تکثّر اضافات و تنوّع وجوه آن حقیقت ، متعدّد و متکثّر و متنوع نمیشود. بمثل اگر صد آینه در مقابل یک روی دارند ، در هر صد آینه ، هر آینه ، صد روی نماید.

امّا عاقل داند که : جز یک روی نیست در حقیقت ؛ که بحسب مراتبی ، متعدّد مینماید .

و ما الوجه الاّ واحدٌ غير أنّه إذا أنت أعددت المرايا تعدّدا

پس لاجرم خود در حیرت‌اند ؛ و دیگران را در حیرت انداختند .

و اگر نیکو تأمّل کنی ، یابن‌البوح ، بیابی که : درمیان ما همان قوم نوح هستند ؛ و آن طایفه‌ای هستند از ارباب نظر و اصحاب جدل ، که : بقوّهٔ فکریّه عقلیّه تخطئهٔ یکدیگر میکنند، بل یکفّر بعضهم بعضاً . و همچون نوحیان ، همهٔ ایشان از وجهی مصیبند ، و از وجهی مخطی . از آن روی که : نسب و اضافات و صور کثرات می‌بینند ؛ و از ظاهر در مظاهر ، غافل و بی‌خبرند . چگونه کنند که : اثبات کثرات نکنند. یا این کثرات [را] غیر آن واحد ندانند ؛ پس مُصیب باشند . و از آن‌روی که گرفتار توهّم و تخیّل‌اند ، و آن صور ناپایدار [را] ـ که جمله کالأعراض‌اند ـ وجودی برأسه میدانند . و وجود حقیقی خارج از آنجمله میگویند ؛ و مُخطی‌اند . نبّهنا اللهُ و ایّاهم من الرُّقاد و جعلنا من خُلّص العباد .

بلی ، فرقی است میان اضلال این طایفه و قوم نوح . که ایشان آن وجود حقیقی [را] غیرِ این وجودات می‌دانند . و قوم نوح الوهیّت را متفرّق و متعدّد گردانیده بودند ؛ و به ارباب متفرّقه قسمت کرده . و حال آنکه آن حقیقتِ واحدهٔ الوهیّت ، مر ربّ واحد [را] است ؛ که او را شایستگیِ آن نیست . والله اعلم .

« ولا تزدِ الظالمين » لأنفسهم . «المُصطَفينَ» الّذين أورثوا الكتاب ، فهم اَوّلُ الثلثةِ . فقَدَمّهُ على المقتصِدِ و السابِقِ . «إلاّ حيرةً» ـ المحمّديُّ : « زدني فيك تحيّراً » ـ .

قوله : ولا تزد الظالمين بقيّه و تتمّهٔ آن ، این است که : « إلاّ ضلالا » که مفسّر است به « إلاّ حيرة » ؛ که مراد از آن حیرتی است حاصله از علم ؛ نه حیرتی حاصله از جهل . و آن حیرتی محمودهٔ محمّدیه است که : لسانِ محمّد ـ صلعم ـ

و قلبِ محمّدیان در زمانی که ایشان را علم به نسب و وجود ذات متعالیه حاصل میگردد ، هرچند این حاصل ایشان‌را زیاده میشود، حیرتِ ایشان زیاده میگردد . و از غایتِ التذاذ به آن ، و به لوازم آن طلب زیادتی حیرت میکنند . چنانکه نطق محمّدی به آن ، جاری شد که : ربِّ زدنی فیك تحیّراً .

و هر چند ناطق به‌این قول محمّد شد ـ صلعم ـ امّا چون وارثانِ محمّد نیز ، در این طلب داخل‌اند ؛ شیخ ـ قدّس سرّه ـ « یاء نسبت » به آن[۱۶۳] ، الحاق کرد ، و گفت : المحمّدی ـ یعنی : کما قال المحمّدیُ ـ به رفع یاء ـ . و این اولی است . از آنکه بعضی به اضافتِ حیرة به‌محمّدی خوانده‌اند ، و گفته‌اند : الاّ حیرة المحمّدی ـ به کسرِ یاء ـ تا شامل باشد مر ورثه و اولیاء و تابعین محمّد را ـ صلعم ـ .

وچون این معلوم کردی که : «ولا تزد الظالمین إلاّ ضلالا ـ ای إلاّ حیرةً ـ و المراد بالحیرة المحمّدیة في قوله : ربّ زدنی فیك تحیّرا ؛ تکونُ نتیجة العلم لا نتیجة الجهل و هو تحیّرٌ محمودٌ » ، معلوم کن که : شیخ ـ رضه ـ بر آن است که : لام [در الظّالمین در این آیت که : ولا تزد الظالمین] از برای عهد است . و مراد از این ظالمین ، آن ظالمین است که در قوله ـ تع ـ آمده که : ثمّ اورثنا الکتاب الّذین اصطفینا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه و منهم مقتصد و منهم سابق بالخیرات[۱۶۴] و اینجا مدح است . و آنجا نیز مدح باشد .

امّا بیان آنکه در قول « فمنهم ظالم » مدح‌را است . آن است که : **صاحب معتمد** ـ رحمة الله علیه ـ نقل میکند از **ترمدی** ، و او از **ابی‌سعید**[۱۶۵] ، و او از نبیّ ـ صلعم ـ که : نبی ـ صلعم ـ چون این آیت‌را تمام بخواند فرمود که : کُلّهم

۱۶۳ ـ ن : سره بآن نسبت به آن . . (ك ـ ش) .

۱۶۴ ـ ق (س ۳۵ ـ ۳۲) ثم .

۱۶۵ ـ در شرح قیصری نیز بهمین‌صورت آمده است: ونقل صاحب المعتمد ـ رح ـ عن الترمدی عن ابی‌سعید الخدری عنه : ان النبی ـ ص ـ .

بمنزلةٍ واحدةٍ و کلّهم في الجنّة .

و تحقیق این سخن که : کلّهم بمنزلة واحدة این است که :

ظالم و مقتصد و سابق بالخیرات ، همه در خلاص از زحمت و اختصاص به رحمت مساوی‌اند . و ظالم‌را مرتبت او‌لیّت ثلاثة ، و رتبت تقدیم بر هر دو طایفه هست . از بهر آنکه : در این مقام مراد از ظلمِ ظالم آن است که : بر نفس خود ظلم کرد ؛ به‌آنکه او را منع کرد[۱۶۶] از متابعت هوای نفسانی ، و استیفاء لذّات جسمانی، از برای ادراك معارف روحانی ومشاهدات انوار سبحانی. تا اگر جسم‌را چند روز معدود راحت رسد ، روح را در روزهای نامحدود راحت رسد . مصطفی فرمود ـ صلعم ـ : اتعبوا ابدانکم لراحة انفسکم .

و نیز بسبب آنکه تشریف اضافت به‌لفظ «اصطفینا و عبادنا» یافته ، تعظیمی دیگر ایشان را حاصل است ؛ که مرا معلوم شد که : ذکر ایشان به ظلم در این مقام کردن اثبات مرتبتی عظیمه است ایشان را ؛ نه آنکه منقصتی ذمیمه است .

و قوله: فهم اوّل‌الثلثة [که مراد از آن ظالمان است] مؤکّد فضیلت ایشان‌است.

و تحقیق آن است که : شیخ فرموده است ـ قدّس سرّه ـ که :

در این آیت عباد مصطفین بر سه طبقه و سه مرتبه‌اند :

یا طایفه‌ای‌اند که : نفس خود را به اعمال زکیّه و افعالِ خیریّه و اخلاق رضیّه متحلّی گردانیده‌اند [چون متّقیان و عابدان و زاهدان] تا در جنّت بعوض آن ، نعیم مقیم و حور و غلمان و قصور و ولدان یابند ؛ و ایشان به « سابق بالخیرات » معروفند .

یا گروهی‌اند از ایشان بالاتر ؛ که افعال رضیّه و اوصافِ مرضیّه . چون از ایشان در وجود آید ، آن را بخود اضافت[۱۶۷] و نسبت نکنند ؛ و سعی ایشان در

۱۶۶ ـ ن : کرد با آنکه (ش) آنکه اول منع کرد (ك) .

۱۶۷ ـ ن : بخود اضافت نکنند و سعی . . . (ش) .

فناء صفات خود باشد در صفات حق ، و ایشان « متوسّطان در سلوك » اند ؛ که هنوز به مقام « فناء في الذّات » نرسیده‌اند ، و به « مقتصد » در میان بندگان سالك ، مشهورند .

یا قومی‌اند که : جهت تکمیل نفس خود بر نفس خود ظلم کرده‌اند؛ وحقوق نفسانی ، که به رخصت « إنّ لنفسك علیك حقّاً » شایستی که : استیفا کردندی ، و نکردند ؛ و بمجاهده او را رام کردند ؛ و از حقوق و حظوظ او را محفوظ نگردانیدند ؛ و تا او را بکلّی به کلّ کمالاتی که فراخور استعداد او بود ، نرسانیدند . و بکلّی و جملگی ذات خود را در ذات حق ـ تعالی شأنه ـ فانی نگردانیدند، به‌هیچ مقام فرو نیامدند . و ایشانند که به«ظالم لنفسه» موصوف‌اند. و این طایفه را همّت از همه عالی‌تر و قیمت و قدر ایشان عالی‌تر .

از این سبب ، حق ـ جل‌جلاله ـ تقدیمِ ذکرِ ایشان ، در کلامِ قدیم فرمود که : فمنهم ظالم لنفسه و منهم مقتصد و منهم سابق بالخیرات .

عبارتِ شیخ المحقّقین ، **کمال الملة و الدین (کاشانی)** ، در این معنی این است که : فضلُهُم بینهم به اعتبار سیر ایشان است :

سابق بالخیرات کثرت را واحد مشاهده میکند . پس سیر او از کثرت به وحدت باشد .

و مقتصد هم کثرت در وحدت می‌بیند ، و هم واحد در کثیر مشاهده میکند. پس جامع باشد در شهودِ خویش میان حقّ وخلق . پس این طایفه را حیرت نباشد، بخلافِ ظالمُ لنفسه . که او جز واحد حقیقی را نمی‌بیند . پس او است که : دایم در حیرت است و سیر ، که :

« کُلّما أضاءَ لهم مَشَوا فیه و إذا أظلَمَ علیهم قاموا » .

این وصفی است مر حیرت متحیرانِ في الله ، و سایر ان الی الله [را] ؛ که چون نور احدیّت متجلّی گردد بر سایر ، تا حکمِ احدیّت بر کثرت غالب شود ،

سایر به روشنیِ آن نور ، بسیار منزل پیش رود . و چون باز آن‌نور مستتر گردد [یعنی کثرت بر وحدت غالب شود ، و حجاب ظاهر گردد] سایر متوقّف گردد ؛ و در حیرت بماند . تا باز ظهور نورِ احدیّت شود . و این آیت در حقّ قوم موسی ـ ع ـ نازل شد که : « کلّما أضاءلهم مشوا فیه [۱۶۸] » ـ أی کلّما وردلهم التّجلّی الالهیّ الّذی هو سببُ إضاءةِ أرواحِهم سَلَکوا و عرَجوا إلی عالَمِ القُدس . و اذا اظلم علیهم قاموا ـ أی اذا انقطع عنهم ذلك التّجلّی وقفوا حیاری لظهور التّجلّی الظّلمانیّ علیهم .

و حاصلِ سخن این‌است که : نوح ـ ع ـ این‌ضلال [که معنی آن به‌تأویلِ شیخ ، « حیرت فی الله » است] از برای قوم خود می‌طلبید .

به آرزو و هوس برنیاید این معنی
به آبِ دیده و خونِ جگر تواند بود

خود این دولت نامزد محمّدیان بود در عهد الست .

این دولت از عنایتِ عظمی است در ازل
تو خود کِرا نهاد جز او را نمی‌رَسَد

فالحایرُ له الدّوْر و الحَرَکَةُ الدّوریّةُ حول القطبِ فلا یَبْرَحُ منهُ .

لا یبرح ـ ای لا ینفك . و ضمیر « منه » عاید با «قطب» . و فاعل «لا یبرح» ضمیری است عاید به « حایر » .

یعنی: چون سیر سایر من الله است ، و الی الله است ، و بالله است ، پس گویا که سیر او « سیر الله » است ؛ که منه المبدأ و إلیه المُنتهی .

پس سیر سایر را نه اوّل باشد ، و نه آخر . همچنانکه دایره و حرکت دوریّه را آخر نیست . چرا که : سایر چون مطلوبِ خویش با هر موجودی در دایرهٔ وجود می‌یابد ، هر دم با هر موجودی بوجهی مایل میشود . پس دایم بسوی

۱۶۸ ـ ق (س ۲ ـ ۲۰) کلما ـ به تعلیقات هم رجوع فرمائید .

وی متحرّك است؛ و گردِ وی‌میگردد [چون فرقدین با قطب، وحربا با آفتاب] و نظر بر نقطهٔ مرکز دایرهٔ وجود دارد؛ تا استفاضه از او کند.

و صاحِبُ الطریقِ المستطیلِ مایِلٌ خارِجٌ عن المقصودِ طالِبٌ ما هو فیه صاحِبُ خَیالٍ إلیه غایَتُهُ: فله «مِنْ» و «إلیٰ» و ما بینهما، و صاحب الحرکةِ الدّوریّة لا بَدْءَ[169] له فَیَلْزَمَه «مِن» ولا غایَةَ فَتَحْکُمَ علیه «إلی».

ضمیر [در قوله: الیه] عاید به «خیال» است؛ یعنی: إلی الخیال غایته ـ ای مقصوده ـ . و قوله: «فیلزَمَهُ و فَتَحکُمَ» جواب نفی است؛ که آن «لابدءَ» است؛ و منصوب باید خواند.

معنی این‌سخن این است که: سایران بر دو قسم‌اند:

بعضی سیر ایشان بر خطّ مستطیل است؛ یعنی: مستقیم، موصوف به‌صفتِ طول. مانندِ این ⋮ که هر نقطه‌ای، طالبی دان براین راهِ راست، به درازی در طلبِ مطلوبِ حقیقی، سایر و سالك شده.

و قسمی دیگر: سایران اند که: گردِ دایرهٔ‌وجود بطریقِ استداره. مانندِ این: ○: بر آمده.

امّا آن که بطریق مستطیل میرود، و صاحب حرکت مستطیلهٔ مستقیمه است، مطلوبِ خود ازخود و سایر مظاهرِ خارج توهّم کرده، و بسوی‌او متمایل شده، و از معیّتِ «و هو معکم اینما کُنتم[170]» غافل گشته، و نمی‌داند که: حق و حقیقتِ حق. مجرّد از نسبتِ او با عالم، هرگز نتوان یافت؛ «و یُحَذِّرُکُمُ اللهُ نَفسَهُ واللهُ رؤُفٌ بالعباد[171]» را معنی‌درنیافته، ازادراكِ مفهومِ «لاتُدرِکُهُ

۱۶۹ ـ ن: لا بدأ له (ش).

۱۷۰ ـ ق (س ۵۷ ـ ۴) و هو.

۱۷۱ ـ ق (س ۳ ـ ۳۰) و یحذرکم.

الابصار وهو یُدرِك الأبصار[172]» عاجز گشته ، و خارج از موجودات میجوید[173]؛ و این خیالی محال است که ادراكِ آن حقیقت جز در مظاهر توان کرد. پس بجهتِ این خیال و وهم سیر او را ابتدا و غایت باشد. من [که از برایِ ابتدا است] و اِلی [که از برایِ غایت است] دربارهٔ وی استعمال کردن صحیح افتد؛ و در وی متصرّف و بر وی حاکم باشد. و تقدیرِ سخن این باشد که: الی‌الخیال غایته و مقصوده.

امّا آنکه صاحبِ حرکتِ دوریّه است نه بدایت دارد؛ و نه نهایت. از بهر آنکه مُشاهدِ حق است در جمیعِ مظاهر از خود و سایر جسمانیّات ، و از روحِ خود وجمیع روحانیّات ـ خواه‌در مظاهردنیوی ، وخواه در مظاهر اُخروی ـ. پس من [که ابتدا را است] در وی تصرّف نکند. و «اِلی» بر وی تحکّم نکند؛ که مظاهر را نهایت نیست؛ پس شهود و مشاهدهٔ او را نهایت نباشد.

و اگر قایلی گوید که: کاملانِ این طایفه اثبات کرده‌اند مقامی که: آنرا سیر من الخلق الی الحق گویند؛ و در این سیر من و اِلی هست؛ و ابتدا و غایت پدید کرده.

جواب گوییم که: در آنجا احتراز از ابتدا و غایتی مذموم بود ، که آن حق را چون از خود جدا می‌دانست ، طالبِ ربّی بود خارج از وی ، و از سلسلهٔ موجودات بأسرها. و این سیر بی‌حاصل بود. امّا در این صورت مذموم نیست. چرا که: سلوك از نفسِ او است ، به عینِ ثابتهٔ او ، که ربّ او است. پس حرکت از جهتِ عبودیّت است بجهتِ ربوبیّت.

فله الوجودُ الأتَمُّ و هو المُؤتیٰ جوامعَ الکَلِمِ و الحِکَمِ.

ضمیر [در فله] عاید به‌صاحب حرکت دوریّه است. و وجود بمعنی‌وجدان

۱۷۲ ـ ق (س ۶ ـ ۱۰۳) لا تدرکه.

۱۷۳ ـ عین این بحث در شرح قیصری نیز آمده است.

است . یعنی فلصاحب الحرکة الدّوریّة الادراکُ و الوجدانُ التّام .

و شاید که وجودبمعنیِ اصلِ خود باشد؛ یعنی: فله الوجودُ المحیطُ بکلّ شیءٍ بتمامه . از آنجهت که : او مشاهد حقیقتِ وجود است در جمیع مظاهر .

و قوله : « و هو » عاید به صاحب حرکت دوریّه است ؛ یعنی : او است که جوامع انوار کلم روحانیّه و حکم ربّانیّه او را عطا کرده‌اند .

شیخ مؤید الدین جندی ـ رض ـ در این موضع گفته است که : مراد از « و هو الموتی جوامع الکلم و الحکم » نبیّ ما است محمد ـ صلعم ـ و ورثهٔ محمّدیین؛ که مشهد ایشان در این آیت مذکور است که : « فاینما تولوا فثمّ وجه الله »[۱۷۴] و قوله ـ تع ـ : « یا اهل یثرب لا مقام لکم[۱۷۵] » و قوله ـ تع ـ « ذرهم » .

و از آن‌جهت تخصیص به نبیّ ما کرد که: بحقیقت صاحب حرکت‌دوریّه او است و امّتِ کاملهٔ او .

و «مما[۱۷۶] خطیئاتهم» فهی الّتی خَطَتْ بهم فغَرِقُوا فی بحارِ العلْمِ بالله، و هو الحیرةُ ؛ « فأدخِلوا ناراً» فی عین الماء .

یعنی: از جملهٔ آنچه در شأن ایشان آمد از آیت ، این بود که : « و ممّا خطیئاتهم اغرقوا فادخلوا ناراً فلم یجدوا لهم من دون‌الله أنصاراً[۱۷۷] » . و «خطیئه» ذنب است ؛ و «خطیئات» جمعِ او . و «خطت» مشتق است از الخطو (گام نهادن) ؛ و واحد او « خطوة » است ؛ و جمع او « خطوات » .

و قوله : « و هو الحیرة » اگر راجع است به غرق ، در این‌معنی باشد که : « ذلك الغرق هو الحیرة » . . . و اگر راجع است به الله ، یعنی : « العلم بالله هو

۱۷۴ ـ ق (س ۲ ـ ۱۱۵) فأینما .

۱۷۵ ـ ق (س ۳۳ ـ ۱۳) یا أهل .

۱۷۶ ـ ن : بدون واو اول (عف) .

۱۷۷ ـ ق (س ۷۱ ـ ۲۵) و مما .

الحیرة » ... و حمل حیرة به « علم بالله » کردن از بابِ حملِ ملزوم بر لازم باشد .

و به تفسیر شیخ مراد از « نار » نارِ محبت و شوق باشد . و از « ماء » صورتِ علم .

و مقصودِ سخن این باشد [چنانکه موافقِ ظاهرِ مفهوم آیت باشد] که : ذنوب و خطایای ایشان واجب گردانید بر ایشان ، که غرق کردند .

و مفهومی دیگرش این باشد که : خطواتِ ایشان و قطعِ مقامات ایشان به سلوك آن است که گام نهاد ؛ و درآورد ایشان را در بحار « علم بالله » ؛ و در آن غرقه و حیران گشتند . و چون جهاتِ علم بالله متکثّر است ، هر آینه مُحیّرِ سالك باشد ؛ و در نارِ محبّت و شوق درآورد ایشان را ، در حالتی که غرقِ عین ماء علم بالله باشند ؛ چنانکه اِفناء نفسِ ایشان کند به آتشِ شوق ومحبّت . و باز اِبقاء ایشان کند به ماء حیاتِ علم .

فی المحمّدیّین . « و إذا البحار سُجّرت » : سَجَرْتُ التنورَ إذا أوْقَدْتُهُ .

لفظ صاحب صحاح همین است که : « سجّرتُ التنور » . اخبار متکلّم در حالتی که اِیقاد نار در تنور کرده باشد .

و شیخ ـ قدّس سرّه ـ از جهت تحقیق معنی نار در عین ماء ، و اثباتِ آن میفرماید که :

در حقِّ محمّدیان نیز آمد که : « و إذا البحار سُجّرت [۱۷۸] » . و حال آنکه سجّرت در زبان عرب مستعمل است در برافروختن تنور . و آتش در آب نباشد، الاّ امری معنوی .

و شیخ به‌این‌معنی تنزیل کرده که : بحار رحمت ذاتیّهٔ حق [که آن خاصّ است به کاملان] چون متلاطم گردد ، ظهور او ، به صورتِ نار باشد . یعنی : نارِ قهّاریّتی در وی پیدا باشد که مُفنیِ نقوش اغیار است ، و مُبقیِ سیّار ؛

۱۷۸ ـ ق (س ۸۱ ـ ۶) و اذا .

بذاتِ مالكِ جبّار. آخر نه رسول ـ صلعم ـ در حديث الفاظى فرموده، كه ظاهرش، دلالت بر آتش، و باطنش دلالت بر آب ميكند؛ چنانكه: « حُفَّتِ الجنّةُ بالمكارهِ وحُفَّتِ النيرانُ بالشّهوات ». كه ظاهرِ شهوات آب است؛ و باطنش نار؛ و ظاهرِ جنّت نار است (يعنى: مكاره)؛ و باطنش ماء.

يكى از عرفاى عرب از صحابه ـ رض ـ در حضرت رسول ـ صلعم ـ حاضر بود؛ سيّد بشر ميفرمود كه: أنا القاسمُ بين الجنّة و النّار. آن صحابى گفت: يا قاسمَ الجنّة و النّار اجعلنى من اهل النّار. رسول ـ صلعم ـ با ديگر صحابه فرمود كه: اين گوينده ميخواهد كه از اصحاب قيامت كبرى باشد.

پس محقّق گردد ترا به اين سخنان و مستشهدات كه آورديم كه: آتش در آب نهان، و آب در آتش پنهان ميتواند بود.

« فلم يَجِدُوا لهم من دون الله أنصاراً » فكانالله عينَ أنصارِهم فهلكوا فيه إلى الأبد. فلو أخرَجَهم إلى السِّيفِ، سيفِ الطّبيعةِ لنزَلَ بهم عن هذه الدرجةِ الرفيعة، و إن كان الكُلُّ لله و بالله بل هو الله.

سيف (بكسرِ السيّن و سكون الياء) ساحل است.

مقصود كلام آنكه: چون در نارِ قهر به تجلّىِ قهّار درآمدند، جز حق تعالى ناصرى نيابند، كه انسان را نصرت كند. و در اين مقام بدانند كه: در جميع مقامات ناصرِ ايشان حق بود در سلوكِ ايشان. اگر در مقامِ فناء بود، فناء ايشان در افعال و در صفات و در ذات بود؛ تا باز ناصرشان حق باشد؛ كه ايشان‌را حياتِ سرمد و بقاء ابد داد؛ و بشريّتِ ايشان بظهور حقيّته مبدّل شد. كه اگر ايشان را نصرت نفرمودى، و از جناب الهى خود ايشان را اخراج كردى، تا باز به عالمِ بشريّت و ساحل بحرِ طبيعت و شريّت[۱۷۹] آمدندى، از آن درجاتِ

۱۷۹ ـ ن: طبيعت و بشريت (ش).

عالیه به حضیض هاویه آمدندی.

و اگرچه از جملهٔ «مُهیَّمین في جمالَ الله» بودندی، که رجوع به خلق نبودی ایشان را جهت تکمیل؛ که هم درجه‌ای نازل بودی.

و همانا که اختیارِ این لفظ [که الی السَّیفِ سیفِ الطَّبیعة] از بهر این کرد، و نگفت که: الی الطَّبیعة، تا مُهیَّمین في جمال الله داخل باشند در درجهٔ نازله.

امّا چون ناصرِ همه، در همهٔ مواطن و مقامات حق است، آنان که به ساحل طبیعت رسند؛ یعنی: چون رجوع از حق به خلق کنند، اگرچه نزولِ ایشان باز به طبیعت است، لکن ظهور به طبیعت و آثار طبیعت نیست؛ چنانکه پیش از سلوك بود؛ بلکه برساحلِ طبیعت به امر حق واقف‌اند. و جهتِ تأکیدرا فرمود که: و ان کان الکلّ لله و بالله بل هو الله - یعنی: و اگر بحقیقت نظرکنی همه در مقامِ عبدیّت عبداند لله؛ و در مقامِ ارشاد قائمند بالله؛ بلکه کلّ (من حیث هو الکلّ) مظهرِ اسمِ جامع‌اند؛ که آن الله است. امّا در درجات [و] مقامات و مراتب، مظهریّات متفاوت‌اند؛ همچنانکه درجات اسماء الهیّه نیز متفاوت است. بعضی شامل‌اند بر اندکی، و بعضی جامع‌اند بر بسیاری. و چون نظر به حقیقتِ ذاتِ «مسمّی به اسماء» کُنی، همه اسم یك ذات‌اند.

و اگر خواهی سخن گشاده‌تر از این گویم، و گوید آن هر که نمیداند که: ذات با جمیع صفات، در همهٔ مظاهر، من حیث [هی‌هی] همه ظاهر؛ و همه او است. امّا اگرچه ذات، با هر یکی هست از مظاهر، امّا نتوان گفت که: هر یکی او است؛ و در بسیار جای از سخن **این ضعیف** یابی که **گفته** باشم که: «همه او» توان گفت؛ و «هر یك، او» نتوان گفت. و این سرّ از این واضح‌تر نتوان گفت.

قال نوح: «ربِّ» ما قال إلٰهی، فانَّ الرَّبَّ له الثبوتُ، و الإلهُ یتنوّعُ

بالأسماء فهو كلَّ يومٍ هو [۱۸۰] في شأنٍ. فأراد بالرَّبّ ثبوتَ التلوين إذ لا يَصحّ إلاّ هو.

یعنی: نوح ـ ع ـ در دعای خویش، حق را به اسم الرّب خواند [مضاف به یاء متکلّم] و گفت: ربّ لا تذر؛ یعنی: یا ربّی. و نگفت که: یا الهی لا تذر. و در آن این لطیفه است که: اسم الرّب، معنیِ آن ذات است با آن صفتی خاص؛ که شخصِ محتاج، حاجتمندِ آن است؛ تا حق ـ تع ـ به اسم الرّب کارِ آن خواننده و حاجتِ آن خواهنده برآورد در وقتِ دعا و ندای او. پس این اسم الرّب را ثبوت در ربوبیّت باشد؛ تا بر صفتی که آن مربوب. خواهانِ آن است، مهمّاتِ او کفایت کند؛ بی‌آنکه از آن صفت به صفتی دیگر منتقل گردد، و متحوّل شود. پس مراد از اسمِ الرّب: ما هو ثابت في ربوبیّته کافِ لمهمّاته قاضِ لحاجاته در عین تلوین نوح در مراتب روحیّه و قلبیّه، بخلافِ «الله و إله» [که آن مخصوص و مقیّد به صفتی معیّنه و اسمی مخصوص نیست؛ بلکه اشتمال بر جمیعِ اسماء و صفات دارد] که داعی چون حقّ را به اسمِ الله میخواند، آن خواندنِ او در «یا الهی و یا الله» البتّه مضاف خواهد بود. یا: به اسمی مخصوص مناسبِ آنچه داعی او را از برایِ آن میخواند. مثل: اللهُ الشّافی للمریض؛ واللهُ الوهّابُ للمحتاج؛ واللهُ المُغیثُ للمضطرِّ؛ و امثال آن. و این از آن جهت است که: شؤون الهی نامتناهی است؛ «کُلَّ یومٍ هو في شأن [۱۸۱]». بخلافِ «ربّ» که موجودی معیّن است، حالتِ تعیّن الموجود لا غیره. و اگرچه «ربّ مطلق» ربِّ کلّ است. و مقصود نوح خواندن «ربّ مقیّد» بُود در عین تلوینِ نوح ـ ع ـ، تا آن مهمّ او برآورد، و قید «اذ لا یصحّ الاّ هو» از بهر آن کرده، تا تنبیهی کند به آنکه: ترقّی و تحصیل درجات، ممکن نیست الاّ به ثبوت «مقام

۱۸۰ ـ ن: یوم فی شأن (عف).

۱۸۱ ـ ق (س ۵۵ ـ ۲۹) کل.

تلوین ». چرا که : اگر مقام «مقام تمکین» باشد، تقاضای وقوف کند. وعروج به درجاتِ عالیه از مقامی ادنی به مقامی اعلی. بی‌تلوین نتوان بود.

و در این سخن رمزی است دانستنی به آنکه : همچنانکه تلوین درمقامات مذموم است [یعنی که : تارةً در «مقام روح» باشد، و باز به «مقام قلب» باز آید] همچنین تمکین، نیز قبل الوصول التّامّ مذموم است. یعنی که : در بعضی مقامات اگر بماند، و ترقّی و عروج به مقامی دیگر، از آن اعلی نکند، نقصانی باشد.

« لا تَذَرْ علی الأرض » یَدْعُو علیهم آن یَصیروا فی بطنِها.

یعنی : گفتن نوح ـ ع ـ [این که : ربِّ لا تذر علی الارض من الکافرینَ دیّاراً [۱۸۲]] دعائی بود از نوح بر آن‌قوم؛ که ایشان را از رویِ زمین، به زیرزمین برد؛ که «بطن» عبارت از آن است. وبه تأویلِ شیخ مراد از « ارض » عالمِ اجسام است که « مُلك » عبارت از او است. و آن بنسبت با عالم ملکوت، زمین است؛ و عالمِ ملکوت آسمان او.

پس دعا این بوده باشد که : ایشان را از عالم ظلمانی جسمانی [که حجابِ عالمِ روحانیِ نورانی است] خلاصی ده تا به عین وحدت حقیقیّه برسند.

و اگر گوئیم که : مراد، خود همین زمینِ معهود است؛ که آن‌نیز حضرتی است از امّهات حضرات؛ هم در وی این تحقیق توان گفت؛ یعنی : ایشان را بر رویِ زمین مَمان. بلکه در شکم زمین‌شان درآور. تاملکوتِ آنچه‌از آن بیرون آمده‌اند [که منها خلقناکم [۱۸۳]] نزد ایشان واضح گردد. که سالك چون درآید در حضرتی از حضراتِ الهیّه، اعیان و حقایق و اسرار آن حضرت، اورا معلوم گردد؛ و بطنِ زمین حضرتی از حضرات است. و از خبر رسول ـ صلعم ـ براین قول « القبرُ اوّلُ مَنزلٍ من منازلِ الآخرة، وآخِرُ منزل من منازلِ

۱۸۲ ـ ق (س ۷۱ ـ ۲۶) رب.
۱۸۳ ـ ق (س ۲۰ ـ ۵۵) منها.

الدّنیا. شاهدی است. و همچنین: «القبرُ إمّا روضَةٌ من ریاضِ الجنّة، أو حُفرَةٌ من حُفَرِ النیّران».

المحمدیُّ «لو دَلَّیْتُم بحبلٍ لهَبَط علی الله»؛ «له ما فی السّموات و ما فی الاَرض[۱۸۴]». و إذا دُفِنتَ فیها فأنت فیها و هی ظرفُك.

یعنی: إخبار از آن معنی، که: باطنِ زمین، حضرتی از حضرات الهیّه است در محمّد و محمّدیان، این کلمهٔ محمّدیه است که فرمود که: «اگر بمثَل، حَبلی فرو گذارند در بطنِ زمین، انتهایِ آن به الله باشد؛ یعنی: نقطهٔ مرکز آسمان و زمین و هر چه در آن و در این است، «وجود مطلق» است؛ که الله اسم اواست». پس، نسبتِ تحت و فوق، به او یکسان باشد؛ چنانکه در باطن زمین باشد، در باطن انسان باشد؛ و بههمان نسبت که در باطن جماد باشد، در باطنِ نبات همان باشد. و هر چه در سماوات است [که عالم ارواح او را است] و هرچه در زمین است [که عالَمِ اجسام است] هم اورا است. وخود فرموده که: «الله نورالسموات و الارض[۱۸۵]». پس[۱۸۶] آسمان و زمین از وی خالی نباشد. و چون انسان به موت طبیعی بمیرد، ظرفِ او بطنِ ارض است؛ و ساترِ او از عیونِ عالمیان ارض. و در

۱۸۴ ـ ق (س ۳۴ - ۱) له.

۱۸۵ ـ ق (س ۲۴ - ۳۵) الله.

۱۸۶ ـ از اینجا به بعد در شرح قیصری چنین آمده است و رفع ابهام تواند کرد: فاخبر انالله تعالی فی باطن الارض کما انه فیباطن السماء وقالله ما فیالسموات ـ ای عالم الارواح ـ و ما فی الارض ـ ای عالم الاجسام ـ و هو نور السموات و الارض ـ فلا یخلوا السموات و الارض منه.

فاذا دفنت فی الارض بالموت الارادی فانت فی الارض مع الحضرة الالهیة ـ کما قال ـعـ: موتوا قبل أن تموتوا.

و بالموت الطبیعی ایضاً اذا کنت ممن عرف المقامات و ظهورات هویة الحق ـ کما قال: الموت تحفة المؤمن و تلك الارض ظرفك و ساترك عن عیون اهل العالم.

بطنِ ارض. درآن مقاماتی که ظهوراتِ [۱۸۷] هویّتِ حق درآن است، [با]آن [۱۸۸] خواهد بود.

و اگر به‌موت ارادی، بحکم موتوا قبل ان‌تموتوا بمیرد، هم در بطنِ ارض با حضرت الهیّت در مشاهده است.

(و فیها نُعیدُکم و منها نُخرجُکم تارةً اُخریٰ) لاختلافِ الوجوهِ.

یعنی: چون گفته شد که: بطنِ ارض، ملکوتِ ارض است، و از ظاهر ـ که مُلك است ـ به باطن رَوَند ـ که ملکوت است ـ اشارت کرد که: آمدن از ملکوت بود ـ که باطن است ـ به مُلك ـ که ظاهر است ـ باز رفتن بهمان راه باید که باشد؛ «منها خلقنا کم وفیها نعید کم ومنها نُخرِجُکُم تارةً اُخری [۱۸۹]»

یعنی: کما أخرجنا کم من عالَمِ المَلَکوت الی عالَمِ الملك کذلك نُعیدُکم الیه و نُخرِجُکم تارةً اُخری لیومِ القیمة.

پس ابتدایِ دوریّت اُخرویت از «بقاء بعدالفناء فی‌الله» باشد به‌وجود حقّانیِ سرمدی. و بعد از آن ندای «خلود و لاموت» در دهد؛ سُعَداء در نعیم سعادت. و اشقیاء در حجیم شقاوت ... و این باشد معنی «اعادت».

و شاید که چنین گوئیم در معنی «و منها نخرجکم تارة اُخری» که: مُکتَسِباً خِلَعَ الأعمالِ االحسنةِ و ملتبساً بهیآتِ العلومِ الحقیقیّةِ الّتی صارت ملکةً فی نفوسِکم.

۱۸۷ ـ ن: که ظهور است (ك).

۱۸۸ ـ هویت حق در آن (بطن ارض) است ـ یعنی ملکوت ارض ـ به‌آن (یعنی: با آن تن انسان) خواهد بود.

منظور آنکه: ظهورات نور حق بازهم در بطن زمین به‌او میرسد، و همراه او خواهد بود و هرگز از نور حق جدا نمیشود. این وضع جسم اوست.

و روح او هم که در عالم بالا در مشاهدهٔ حق است، باز همچنان . . .

۱۸۹ ـ ق (س ۲۰ ـ ۵۵) منها.

و قوله : « لاختلاف الوجوه » را معنی این باشد که : هر یکی را از شما که از باطن زمین بیرون آوردم، یکبار دیگر بصورتی بیرون آوردم که : حالَةَ الانتقالِ من الدّنیا الی باطن الارض، آن هیأت[۱۹۰] برشما غالب بوده باشد. و هیآت هرآینه مختلف خواهد بود. چرا که : استعدادات ، مختلف بوده ، کما تعیشون تموتون. و کما تموتون تحشَرون بیانِ این معنی دان. و لاختلاف الوجوه تعلیل باشد مر هیآت[۱۹۱] غالبه بر نفس از واهبُ الصّور.

و یا گوئیم که : تعلیل است مر قوله « یدعو علیهم ان یصیروا فی بطنها ». و آنگاه این معنی باشد که : نوح ـ ع ـ دعا کرد برایشان که : همهٔ امّت ـ خواه خاصّه و خواه عامّه ـ که ایشان را به بطنِ ارض درآورد ؛ تا هر یك را در بطنِ ارض آنچه حقّ او است ، به آن برساند ؛ و این‌دعا برجمله بیك صیغهٔ واحده‌کرد که : لا تذر علی الارضِ من الکافرین دیّاراً[۱۹۲] . که کافرانِ امّتِ او به وجوه مختلف بودند :

بعضی خدا را شناختند و ستر کردند . از آنجهت‌ایشان [را] «کافر»خواند.

وبعضی‌دیگر، خود، خدا را نشناختند ؛ وجاحد شدند؛ وایشان خود، «کافرِ اصل » اند ، و نوح ـ ع ـ براین احوال ایشان وخلاف[۱۹۳] وجوه ایشان عالم وعارف بود . از این سبب دعا بر طریقِ عموم کرد ؛ تا همه را شامل گشت .

« مِن الکافرینَ » الّذینَ « استَغشَوا ثیابَهم و جعلوا أصابعَهم فی آذانهم » طلباً للسّترِ لأنه « دَعاهم لیغفِرَ لهم » و الغفْر السّتْر . « دیّاراً » أحداً حتی تَعمَّ المنفعةُ کما عَمَّتِ الدَّعْوة .

---

۱۹۰ ـ ن : آن هیآت بر شما (ت ـ ك) .

۱۹۱ ـ ن : مر هیآت غالبه (ك) .

۱۹۲ ـ ق (س ۷۱ ـ ۲۶) لا تذر .

۱۹۳ ـ ن : ایشان و اختلاف وجوه (ش) .

قوله «من الکافرین» متعلّق است به «لاتذر» ؛ ای لاتدع . ومراد از «کافرین» ساترین است . و « طلباً » به تمییز منصوب باشد ؛ یعنی : لأجل طلبهم منه ستر وجوداتهم . و قوله « دیّاراً » بقیّهٔ آیت سابقه است که : « لا تذر علی الارض من الکافرین دیّاراً[194] » . و « دیّاراً » مفسّر است به أحداً .

یعنی : نوح ـ ع ـ در دعاء علیهم چنین گفت که : پروردگارا ! رها مکن بر رویِ زمین از این پوشندگان به وجودهای خویش ، وجود حق را ؛ چنانکه افعال و صفات حق ، به افعال و صفات خود بپوشیدند ، ذات را نیز خواستند که بپوشند به ذاتِ خود ؛ « و استغشوا ثیابهم[195] » . و از غایتِ آنکه تا آواز داعی الی الله نشنوند ، انگشتها در گوش نهادند ؛ و قبولِ دعوت را قابل نگشتند که : « و جعلوا أصابِعَهُم في آذانهم[196] » ، و از جهتِ آن ، چنین‌کردند که : طلبِ سَترِ وجودی‌های خویش میکردند ؛ تا تعینِ ایشان ازمیانه برخیزد؛ و ذواتِ منسوبه به‌ایشان به‌سمتِ فنا موسوم گردد ؛ که بقاء ابدی، در فناءصوری، تصوّر کرده بودند . و این طلب از آن خاست که : دعای نوح متضمّن معنیِ سَتر بود ؛ که مستفاد است آن، ازقوله ؛ «لیغفرلهم» ، و غفر در لغتِ عرب، پوشش‌است؛ پس‌قوله «لانه دعاهم» علّت‌باشد مر قوله «طلباً للستر». ودعای‌نوح برایشان اگرچه این بود که : یکی از ایشان بر روی زمین نماند ، که : « لا تذر علی الارض من الکافرین دیّاراً[197] » ، امّا اگر مؤول گوید که : مراد از دیّارا « أنانیّتِ وجود » است . یعنی : اوئیِ او در دیارِ وجود او بممان هیچ کسی را ؛ تو این نعمت . تمام عام را عام گردان[198] . چنانکه دعوت عامّ است . تا هیچکس نماند که او از این

۱۹۴ ــ ق (س ۷۱ ــ ۲۶) لا تذر .
۱۹۵ ــ ق (س ۷۱ ــ ۷) و استغشوا .
۱۹۶ ــ ق (س ۷۱ ــ ۷) و جعلوا .
۱۹۷ ــ ر ك : حاشیه ۱۹۴ .
۱۹۸ ــ ن : هیچ کسی را تا این نعمت تمام عام گردد چنانکه (ش ــ ت) .

دولتِ فناء نصیبی نیابد.

« إنكَ إن [199] تَذَرْهُم » يُضِلّوا عِبادَكَ ـ [200] أى تَدَعْهُم و تَترُكْهم « يُضِلّوا عِبادَكَ» ـ أي يُحيّرُوهم فيُخرِجوهم من العبوديّة إلى مافيهم من أسرار الرّبوبيّة فينظُرون أنفسهُم أرباباً بعدَ ما كانوا عبيدا [201] فَهُمُ العبيدُ الأرباب.

که اگر ایشان‌را بگذاری، و در این‌جهان‌شان بطولِ حیات دست‌بداری، بندگانِ ترا در حیرت اندازند. و به آنچه خود بدانستند از اسرار ربوبیّت، به اظهارِ آن مشغول شوند. و فرعونیّت از هرنفسی سر بر زند. و دعوی الوهیّت آغازند؛ و به ربوبیّت ظهور کنند. چرا که: در تحت سطوتِ «مقام وحدت»اند، و از این ستر غافلند که: ایشان بالنّسبة الی تعیّناتهم عبیداند؛ اگرچه نظراً الی الحقیقة الوجودیّة ربّ‌اند. وهرگز عبدِمقیّد بهقید عبودیّتِ ربِّ مطلق نشود. و کمال عرفان. دراین‌است که: جهت حقیقت بداند؛ که: هر چه هست، همه او است. و جهتِ عبدیّت رها نکند. و ملازم عتبهٔ عبودیّت باشد. هر متعینِ متسّم [202] بهسمتِ حدوث [را] مقام و رای عبدیّت نیست. آخر نه، اشرفِ خلق، و اعرفِ خلق بحق، محمّد رسول الله ـ صلعم ـ در تشهّد [203] میگوید: « و أشهَدُ أنّ محمّداً عبدُهُ و رسولُهُ». والطفِ جنسِ انس، «رُوح‌الله» مُطَهّر از رجس ـع ـ میگوید: «إنّی [204] عبدالله آتانيَ الکتاب». و کاملِ مُکَمِّل، و اصلِ مُوصِل، شیخ مصنّف ـ قدّس سرّه ـ چنین گفته است در نظمی از نظمهای خویش؛ که:

۱۹۹ ـ ن: انك تذرهم (عف).

۲۰۰ ـ ن: تذرهم ای تدعهم (عف).

۲۰۱ ـ ن: ما كانوا عند انفسهم عبيدا (عف ـ ت).

۲۰۲ ـ ن: مرتسم به سمت (ش).

۲۰۳ ـ تشهد نماز.

۲۰۴ ـ منظور « عیسی ـع ـ » است.

لا تدعُنی إلاّ بـ« یا عبدُ » ها ! فـانّهُ اشرَفُ اسمائی[۲۰۵]

و تصریح به اینکه ؛ عبدِ متعیّن من حیثُ تعیّنه و تقیّدِه جهتِ عبدیّت دارد .

و بنده « حقِّ مطلق » است : از آن روی که : در تحت مرتبهٔ او جمیع مراتب است ؛ و او جامع جمیعِ مناصب است ؛ جهتِ ربوبیّت دارد ، این لفظ است که فرمود : فهم العبیدُ الأرباب ؛ یعنی بالاعتبارین .

« ولا یلدوا » أی لا یُنتِجُون ولا یُظهرون « إلا فاجراً » ـ أی مظهراً ما ستر ، « کفّاراً » ـ أی ساتراً ما ظهر بعد ظهوره . فیظهرون ما سُتِرَ ، ثم یَستُرونه بعد ظهوره ، فیَحارُ النّاظرُ ولا یعرف قصدَ الفاجر فی فجوره ، ولا الکافرِ فی کفره ، و الشخص واحدٌ .

« مظهراً » به صیغهٔ اسم فاعل باید خواند ؛ مصدرِ او الاظهار . و « ماستر » بصیغهٔ مبنی للمفعول ، باید گفت؛ یعنی: مُظهِراً ماستره‌الحقّ من‌اسرار الرّبوبیة فی مظاهره . و در قوله : « ما ظهر بعد ظهوره » ، تنبیه است بر اقوالِ آنانی که : امروز بعد از آن که بدانستند که : لیس فی الوجود غیره ، بحسب عقولِ خویش ، مثلِ چنین آیاتِ صریحه ، کقوله ـ تع : « وهو معکم اینما کنتم[۲۰۶] » ؛ و قولهـ تع : « و هو الاوّلُ و الآخر و الظّاهر و الباطن[۲۰۷] » ، که در عینیّت و معیّت و نفی غیریّت دلالاتِ واضحه دارد ، مؤوّل میگردانند بمعانی دیگر ؛ چنانکه علمای ظاهر گفته‌اند ، إمّا از خوفِ جُهّال ، و إمّا از غایتِ غیرت علی الله .

پس هر که در سخنان ایشان نظر میکند ، متحیّر میگردد ؛ نمیداند که : آنان که دانستند ، و اظهار کردند ، چرا اظهار کردند ؟؟ و آنان که باز پوشیدند؛

۲۰۵ ـ ن : اشرف اسماء (ش) در شرح قیصری چنین آمده : لا تدعنی الاجاعبدنا .

۲۰۶ ـ ق (س ۵۷ ـ ۴) و هو .

۲۰۷ ـ ق (س ۵۷ ـ ۳) و هو .

و در ستر کوشیدند، چرا اِستار کردند؟؟

و میتوان گفت که: آنان که در تحت غلبهٔ وحدت بودند، بخروشیدند؛ و نپوشیدند. و آنان که از آن حال بازآمدند، و بیدار و هشیار گشتند؛ از آن برگشتند؛ وبپوشیدند. وتا زمانِ خروج خاتم‌اولیاء چنین‌خواهدبود؛ که‌حال[۲۰۸]، در تقلّبِ اظهار و اِستار[۲۰۹] خواهد بود.

ومعنی قوله «و الشّخص واحد» این‌است که: حال آنست که: فاجر [یعنی: مُظهر] وکافر [یعنی: ساتر] هردو یکی[۲۱۰] است. خود میگوید، و اظهار میکند؛ و باز خود تکفیرخود میکند[۲۱۱]؛ و اِستار میفرماید.

چنانکه منقول‌است که: **ابویزید** ـ قدّس سرّه ـ عند غلباتِ الحال، گفتی که: لا اله الاّ انا سبحانی ما أعظم شأنی. و چون از آن حال بازآمدی، او را، از آن گفتن، خبر دادندی؛ گفتی: «اگر بعد از این، آن از من بشنوید، در آن حال، **بایزید** را بکُشید».

و حیرت در این است که: مُظهر و ساتر. هر دو یك کس است؛ که اگر مُظهر، غیرِ ساتر بودی، حیرت نبودی. چنانکه در «انا الحقّ گفتنِ **منصور**» و فتوی دادنِ **جنید** به قتلِ او.

«رَبِّ اغفِرلی[۲۱۲]» ـ أی اُستُرنی و استُرْ مِن أجلي فيُجهَلَ مقامی و قَدْرِی كما جُهِلَ قَدرُكَ فی قولك: «وَ ما قَدَروا اللهَ حَقَّ قَدْرِه[۲۱۳]». «ولو الّدی»: مَنْ كنتُ نتيجةً عنهما وهما العقلُ و الطّبيعةُ.

---

۲۰۸ ـ ن: که در تقلب (ش).

۲۰۹ ـ ن: اظهار و استار خواهد بود.

۲۱۰ و ۲۱۱ ـ ن: هر دو این معنی میگویند و اظهار میکنند و باز خود تکفیر خود میکنند و استار میفرمایند (ش) و باز خود به گفتن خود ابا میکند و استتار میکند (ت).

۲۱۲ ـ ق (س ۷۱ ـ ۲۸) رب.

۲۱۳ ـ ق (س ۶ ـ ۹۱) و ما قد روا.

چون نوح ـ ع ـ از دعاء علیهم فارغ شد، به «دعاله» که ذاتِ او است، مشغول گشت، و از مقامی که ستر است، تجاوز نکرد، و گفت: ای ربِّ من، ذات مرا مستور دار؛ و از برای من، صفات و کمالاتِ مرا، جهت ذخیرهٔ آخرت هم، مستوردار؛ تا خلق تو بر مقامِ من اطّلاع نیابند. و قُرب من، و قَدرِ من، به حضرتِ تو ندانند. و حسد بر من نبرند. همچنانکه قدر تو ندانستند، و سببِ هلاكِ ایشان گشت. و چنانکه مرا در ستر و مغفرت بلطفِ خویش میداری؛ پدر و مادر من نیز که [که عقل وطبیعت عبارت از آن است] در حماءِ حمایت و عینِ رعایت و کلائتِ خود بدار.

و اگر سائلی بپرسد که: در تشبیه عدمِ معرفت وجهل مردم اورا باحضرتِ حقّ چه تقریب و مناسبت است؟؟

جواب گوئیم که: سالك در جمیع مقامات میخواهد که: متّصف به صفاتِ الوهیّت و متخلّق به اخلاق ربوبیّت گردد. و این نیز صفتی و خُلقی است که قدرش ندانند.

اگر گویند که: به چه مناسبت والدین را مؤوّل گردانید به عقل وطبیعت.

گوئیم: به آن نسبت که: عقل مظهر حقیقتِ آدم بود؛ و طبیعت، مظهر حقیقت حوّا در عالم روحانی.

یا از آنجهت که: عقل، صفت فاعلیّت دارد [چون اُبُوّت]؛ و طبیعت، صفت منفعلیّت دارد [چون اُمُوّت].

و شارحی ـ رضه ـ گفته است که: در این موضع، مراد از عقل، روح است باصطلاح صوفیّه؛ و از طبیعت، نفسِ منطبعه؛ و از هردو نتیجه، «دل» آمد؛ که «دل» زادهٔ نفس و روح است.

«و لمن دخل بیتی» - أی قلبی. - «مؤمنا» - أی [214] **مصدّقا بما یکون**

۲۱۴ ـ ن: مؤمناً مصدقا (عف).

فیه من الاِخبارات الالٰهیّة و هو ما حدَّثَتْ بهِ اَنفسُها [۲۱۵] . « و للمؤمنین » من العقول « و المؤمنات » من النفوس .

قوله: «قلبی» تفسیر «بیتی» است. و «یکون» بمعنی یحصل. وضمیر [درفیه] عاید به قلب . و «هو» عاید به «ما یکون» . و «انفس» فاعل«حدّثت» . و ضمیر[در انفسها] عاید به مذکورین در آیت . و تأنیثِ ضمیر به اعتبارِ نفوس است . و در بیشتر نسخه‌ها بجای انفسها «انفسهم» است[بضمیر جمع مذکّر] و به این تقدیر ، ضمیر او عاید باشد به لمن دخل محمولا علی المعنی . و قوله : « و هو ما حدّثت به انفسها » بحقیقت تعریفی است مر خبر الهی [را] که آن. نه بواسطهٔ ملك باشد ، و «من العقول» بیان و تفسیر « مؤمنین » است ؛ همچنانکه « من النفوس » تفسیر : «مؤمنات» است. ومراد از «عقول» اینجا مجرّدات است. و از «نفوس» نفس منطبعهٔ مطمئنّه است .

« ولا تزد الظالمین » : من الظّلمات ، اَهلَ الغیب المکتنَفینَ خَلْفَ الحجب الظّلمانیّة . « اِلاّ تبارآ » ـ آی هلاکاً ـ .

و مراد از «ظالمین» آن طایفه است که : به‌غواشی [که موجب ظلمت باشد] مستتر باشند . از این‌جهت آن را به «ظلمات» تفسیر کرد . و قوله « اهل الغیب » [به نصب لام باید خواند] که عطف بیان « ظالمین » است . و اینجا مراد از « اهل الغیب» «عارفین بالغیب» است ؛ که محجوب ومستتر به‌حجب ظلمانیّه گشته‌باشند؛ و صوفیه ایشان را «ملامتیّه» میخوانند . و در قوله «الاّ تبارا » که مفسّر است به «هلاکا» ، مراد «هلاکاً فیك» است که : آن «فناء فی‌الله» باشد. لاجرم از عقبِ آن، این گفت :

فلا یعرِفون نفوسَهم لِشهودِهم وجهَ الحق دونَهم . فی المحمدیّین . « کلّ

---

۲۱۵ ـ ن : حدثت به انفسهم (شا) .

شيء هالك إلاّ وجهه» و التّبارُ الهلاكُ.

یعنی : جاء في قوم نوح ـ ع ـ الا تباراً ـ ای هلاکاً ـ کما جاء في المحمّديّين في الكتاب الشّريف المُنزَلِ على محمّد ـ صلعم ـ كُلُّ شيءٍ هالكٌ إلاّ وجهه[۲۱۶] ـ ای ذاته .

مفهوم قوله : «و لمن دخل بيتی[۲۱۷] » ، إلى قوله : «و التبادر الهلاك» على سبيل الايجاز اين است كه :

چون نوح ـ ع ـ بمقامِ الفناء في الله رسيده بود ، و أنا نيّت وى ، از وى مرتفع شده [كه مستجاب الدعوة بود . و هر چه بخود ميخواست ، مى‌يافت] از كمالات ؛ به اصول و فروع ، و اقران خود همان ميخواست ، و مى‌طلبيد ، كه تا چون همه بمقام الفناء في الله برسند ، دل ايشان نيز بمرتبهٔ «دل او» رسيده باشد . و هر دلى كه چون دل او باشد ، « بيت الله الأعظم» آن بود . كه بحكم «قلب المؤمن بيت الله» يا به خبر «لا يسعنى أرضى ولا سمائى ولكن يسعنى قلب عبدى المؤمن» اگر دل او را «بيت الله» خوانند ، نه عجب . و بيتى كه او منزل حق باشد ، و مَجلاى تجلّى حقّ شده باشد، جز حق در او نگنجد. پس هر حديثى و خاطرى كه در آن دل بگذرد، اِخبارات ِ الهيّه باشد . چرا كه : چون قلب و روح از ارجاسِ بدنيّه و اَنجاسِ جسمانيّه مقدّس گشت ، هرچه به‌وى وارد شود ، مطابقِ ماهو الامر عليه من الله باشد ؛ مادام كه : تعمّلات نفسانيّه[۲۱۸] و تصرّفاتِ شيطانيّه در آن درنيامده باشد.

و در چنان دل . هر كه درآيد ، [يعنى: هر كس كه به مقام چنين دل برسد، در حالتى كه مؤمن و مصدّق و عارف و واصل باشد ،] مثلِ وى هر حديثى كه بردل وى بگذرد ، وهر خاطرى از خطرات كه او را روى نمايد ، هر آينه ربّانى

۲۱۶ ـ ق (س ۲۸ ـ ۸۸) كل .

۲۱۷ ـ ق (س ۷۱ ـ ۲۸) و لمن .

۲۱۸ ـ ن : تعملات نفسيه (ك) .

باشد. عقول و نفوسِ ایشان که به‌مرتبهٔ مجرّدات و صفت اطمینان رسیده باشند، صفتِ فاعلیّت و قابلیّت در ایشان پدید آمده باشد، ایشان را حیرت اندر حیرت باشد؛ و حقّ دعا برایشان این است که گویند: ولا تزد الظّالمین إلاّ تباراً[219]. ایشان نه ظالمانِ لُغَوی‌اند؛ بلکه ظالمان مصطلح مقترح‌اند[220]». یعنی: اهلِ غیب‌اند؛ و از غلبات حال و استغراق که دارند، بی‌عیب‌اند. فراگیرندگان‌اند بخود، پناه حجاب [را]؛ یعنی: در تحتِ قبابِ سترِ خوداند پوشیده و پنهان شده؛ و در حظایرِ قُدس از نظر اغیار در تواری و حجاب‌اند؛ که: «اولیائی تحتَ قبابی لایعرفهم غیری» حکایت حال ایشان است. بُود و وجود تعیّنی خود را بباد ریاضت و مجاهدت برداده‌اند. که رتبت تقدّم «فمنهم ظالم لنفسه»[221] ایشان‌را حاصل شده. چنانکه گفته شد. و چنان حیرتی و غیبتی و مرتبتی در فناء فی الله حاصل کرده‌اند، که: ایشان را معرفتِ خود وشعور به «بود و وجود خود» نمانده‌است. چرا که: دایم در مشاهدهٔ جمال ذوالجلال‌اند؛ و مشهود ایشان ذات حق لم یزل ولا یزال است؛ و نشان ایشان در تجریدیان موصوف‌شدن ایشان به صفت هلاك است. یعنی: «فنا در وجه باقی حق». چنانکه فرمود: کُلُّ شیء هالك إلاّ وجهه[222]؛ ای ذاته الموجودة مع لوازمه و هی عین الوجود الأحدیّ المطلق. و «تبار» [را] عبارتی از این‌فنای کلّی‌دان. چنانکه‌نعوت و رسوم عبدیّت، مرتفع شود؛ و ظهور نورجبّاری ازعالم قهّاری، این شعاع‌اندازد؛ که: «لِمَنِ المُلكُ الیوم لله الواحد القهّار»[223].

---

۲۱۹ ـ ق (س ۷۱ ـ ۲۸) ولا تزد.

۲۲۰ ـ ن: بلکه ظالمان اصطلاحی‌اند یعنی (ش ـ ت).

۲۲۱ ـ ق (س ۳۵ ـ ۳۲) فمنهم.

۲۲۲ ـ رك: حاشیه ۲۱۶.

۲۲۳ ـ ق (س ۴۰ ـ ۱۶) لمن.

پس قوله : کُلُ شیء هالك إلاّ وجهه [۲۲۴] بیان مشرب محمّدیان باشد که : به اضمحلال رسوم ، و تلاشی تعیّنات جز این برگزیدگان حق نرسیدند . اللّهم اجعلنا من جملتهم و احشرنا فی زُمرتهم .

وشیخ ما کمال الدین و الحق القاشی ـ قدّس سرّه ـ درقوله فی‌المحمّدیین چند وجه گفته است :

یکی آنکه: شاید که‌صفت ظالمین باشد؛ یعنی:الظالمین‌الکاینین فی‌المحمدیّین.

یا «حال» باشد از ظالمین ؛ و مراد از آن ، آن ظالمان باشد که : موصوفند به اِصطفاء در آیت : الّذین اصطفینا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه[۲۲۵] .

سوم آنکه : صفت باشد مرقوله : هلاکاً [در قوله : الاّ تباراً ـ ای هلاکاً] یعنی : هلاکاً واقعاً فی المحمدیّین ـ ای فی زُمرتهم .

چهارم آنکه : متعلّق به شهود باشد ، فی قوله : لشهودهم وجه الحقّ ؛ یعنی: لشهودهم وجه الحقّ فی المحمدیّین دونهم .

و پنجم آنکه: کلامی منقطع باشد از ماقبل ؛ و جمله باشد مبتدا وخبر؛ در این تقدیر که : فیهم هذا الشهود ؛ یعنی : در محمّدیان به این شهود موصوف هست . پس قوله فی المحمدیین خبر مبتدا باشد، و «هذا الشهود» خبر او بود . واللهُ یجزیهم جمیعاً عن المسترشدین خیراً .

و مَن أراد أن یقِفَ علی أسرارِ نوحٍ فعلیه بالترقّی [۲۲۶] فی فَلَكِ نُوحٍ[۲۲۷] ، و هو فی التنزّلات الموصلیّة لنا ، و السلام [۲۲۸] .

---

۲۲۴ ـ ر ك : حاشیه ۲۱۶ .

۲۲۵ ـ ق (س ۳۵ ـ ۳۲) الذین .

۲۲۶ ـ ن : فعلیه بالرقی (عف) .

۲۲۷ ـ ن : فلك نوح (عف) .

۲۲۸ ـ ن : لنا والله یقول الحق (عف) .

شیخ مصنف ابن العربی ـ قُدّس سرُّه و روحُه و والی من الرّحمة فتوحَهُ ـ ختم فصِّ نوحی به این سخن فرمود که :

هر کس که میخواهد که بیشتر از این که گفته شد در این فصّ، ازاسرار و حِکَمِ نوحی بداند، باید که : مترقّی گردد به سیر باطنی ؛ تا به فلك آفتاب رسد ؛ و یوح [به یاءِ مُعجمه از تحت به‌نقطتین] نام آفتاب است . تا به‌آن مطّلع گردد که : مکانی علیّ است[۲۲۹] ؛ و منشأ قطب آن‌است. و منار تولا روح از آنجا و مدار فتوح نوح ، از آن مقام است .

و اگر بنظر ظاهر خواهد تا بر دیگر اسرار [که ما به قلم آورده‌ایم ، از اسرار و حکم نوح ـع ـ] مطّلع گردد ، حوالهٔ او به کتاب « **تنزلات موصلیه** » است ؛ وآن کتابی است از مصنّفات شیخ ، که در آن . بحث تنزّلات روح سایر انبیاء و اولیاء بیان میکند؛ وچون به‌نوح‌میرسد، اسرارِ لطیفه درآنجا یاد فرموده است [بیشتر از آن‌که در این کتاب بیان کرد] . و **این ضعیف نحیف** بر آن واقف نشده . اگر عمر وفا کند ، و به مطالعه رسید و ادراك آن معنی توانم کرد آن فوائد زوائد به این موايد الحاق کنم ـ ان شاء الله تعالی ـ و اگر اجل محتوم بسر آمده باشد و آن را ندیده باشم درخواست از لطف عزیزانی که بآن برسند آن است که باین فصّ الحاق کنند تا خوانندگان از آن مستفید گردند ، و ساعی و دالّ بر آن را بدعای خیری یاد کنند که مقصود کلی همین است ـ والله هو الموفّق ـ و نیز می گویم که در این فصّ از جهت آنکه شیخ ـ قدّس سرّه ـ ظاهر آیات نازله که درآن بیان احوال نوح و قوم اواست بکلّی ماوّل گردانیده و از ظاهر عدول کرده و به معانی مطلع منزل فرموده و حلّ لفظ کتاب از ضرورات ملتزمه شارح می‌باشد ، انصاف می‌دهم که : منقّح گفته نشده ، و در تقریر این فصّ اندکی خبطی در تحریر رفته و بر ضمیر منیر عارف خبیر سبب

۲۲۹ ـ ن : که مکان اعلا است (ش ـ ت) .

آن پوشیده نباشد اگر در کتاب « معلوم الخصوص من مفهوم الفصوص » که این فقیر حقیر بعضی از آن بتحریر آورده و بعضی در مخیّله تصویر کرده اگر تمام گردد ـ ان شاء الله القدیر ـ بجویند منقّح ومضبوط یابند و این مسکین را بدعائی یاد فرمایند ـ والله الهادی الی سواء السّبیل .

فهرست نامهای کسان

فهرست نام کتابها

CONTENTS

XXXII A.T. Istarâbâdî (ob. 1648)
Sharh-i Fusûs al-Hikmah, Persian text edited by M.T. Danish-pazûh, with two articles on *Fusûs* by Khalil Jeorr and S. Pines (Tehran 1980).

XXIII Sultân Valad
Rabâb Nâma, edited by A. Sultani Gerd-i Farâmarzî (Tehran, 1980).

XXIV Nasîr al-dîn Tûsî (1201 - 1274)
Talkhîs al-Muhassal, edited by A. Nûrânî èTehran, 1980)

XXV Rukn al-dîn Shîrâzî (ob. 1367)
*Nusûs al-Khusûs fi Tarjamat al-Fusûs, edited by R.A.*Mazlumî, with an article by J. Huma'î (1980).

XXVI M. Tabrîzî
Sharh-i Bist va panj Muqaddimah-i Ibn-i Maymûn, Translated into Persian By J. Sajjâdi (under Print)

XXVII I. Juvainî
al-Shâmil Fi 'Usûl al-Dîn, edited and Introducted by R. Frank (under print)

XXVIII A. 'Âmirî
Al-'Amad 'ala al-Abad, edited and Introducted by E. Rowson (Beirout 1979)

XXIX J. Mujtabavî
Bunyâd-i Hikmat-i Sabzavârî, Persian Translation of T. Isutsu's *The Basic Structure of the Metaphysics of Sabzavârî* (under print)

XXX Hasan Ibn-i Shahîd-i Thânî
Ma'alim al-Usûl, with English and Persian Introduction, by M. Mohaghegh and T. Izutsu (under print)

XXXI Nasir Khusraw
Zâd al-Musâfirîn, Persian Text edited by G.M. Wickens (under preparation)

XXXII Nasir Khusraw
Zâd al-Musâfirîn, English Trarslation by G. M. Wickens (under preparation)

XXXIII S.A. 'Alavî
Sharh-i Qabasât, edited by M. Mohaghegh (under pereparation)

XXXIV A. Lâhîjî
Shawâriq al-Ilhâm fi Sharh i Tajrîd al-Kalâm, edited by M. Mohaghegh and T. Izutsu (nuder preparation)

XXXV Martin J. Mcdermott
The Theology of al-Shaikh al-Mufîd (d. 413/1022), Translated into Persian by A. Ârâm (under print).

X H.M.H. Sabzawârî
Sarh-i Ghurar al-Farâ'id or Sharh-i Manzûmah
Part One "Metaphysics" Translated into English by T. Izutsu and M. Mohaghegh (New York, 1977).

XI T. Izutsu
An Outline of Islamic Metaphysics, on the Basis of M. Ashtîyânî's Commentary on Sabzawârî's Sharh-i Gurar al - Farâ'id (in Preparation).

XII Mîr Dâmâd
al-Qabasât
Vol. II: Persian and English introduction, indices and commentary and variants by T. Izutsu, M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî and I. DibâJî (in Preparation).

XIII A. Badawî
Aflatûn fi al-Islâm: Texts and notes (Tehran, 1974).

XIV M. Mohaghegh
Fîlsûf-i-Rayy Muhammad Ibn-i- Zakariyyâ-i- Râzî (Tehran 1974).

XV Bahmanyâr Ibn Marzbân:
Kitâb al-Tahsîl. Persian translation entitled *Jâm-i-Jahân Numâ,* ed. by A. Nûrânî and M. T. Danishpazuh (under print).

XVI Ibn-i Miskawayh (932-1030)
Jâvidân Khirad, Translated into Persian by T.M. Shûshtarî edited by B. Thirvatian with a French Introduction by M. Arkoun (Tehran 1976).

XVII M. Mohaghegh
Bîst Cuftâr, Twenty Treatises on Islamic Philosophy, Theology, Sects, and History of Medicine with an English introduction by J. Van Ess (Tehran, 1976).

XVIII A. Zunûzî (ob. 1841)
Anwâr-i Jaliyyah, Persian text edited with Persian Introduction by S. J. Ashtiyânî, and English Introduction by S. H. Nasr (Tehran, 1976).

XIX A. Jâmî (1414-1492)
al-Durrat al-Fâkhirah, edited with English and Persian introductions by N. Heer and A. Musavi Behbahani (Tehran, 1980).

XX Asîrî Lâhijî (ob. 1506)
Divân, edited by B. Zanjânî with an introduction by N. Ansârî (Tehran, 1976)

XXI Nâsir-i Khusraw (1004-1091)
Divân, edited by M. Minovi and M. Mohaghegh (Tehran, 1978).

WISDOM OF PERSIA

General Editors: M. Mohaghegh, C.J. Adams

I H.M.H. Sabzawârî (1797-1878).
Sharh-i ghurar al-Farâ'id or Sharh-i Manzûmah
Part One: "Metaphysics", Arabic text and commentaries, edited with English and Pesian Introduction and Arabic - English glossary, by M. Mohaghegh and T. Izutsu (Tehran, 1969).

II M.M. Ashtiyânî (1888-1957).
Ta'liqah bar Sharh-i Manzûmah ("Commentary of Sabzawârî's Sharh-i Manzûmah")
Vol. I: Arabic text edited by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh, with an English introduction by T. Izutsu (Tehran, 1973).

III M.M. Ashtîyânî
Ta'liqah bar Sharh-i Manzûmah
Vol. II: Persian and German Introductions, indices and commentary, by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh (under print).

IV *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*
Edited by M. Mohaghegh and H. Landolt (Tehran, 1971).

V N.A. Isfarâyinî (1242-1314).
Kâshif al-Asrâr
Persian text edited and translated into French, with French and Persian introductions by H. Landolt (Tehran, 1980).

VI N. Râzî (fl. 13th century)
Marmûzât-i Asadî dar Mazmûrât-i Dâwûdî
Persian text edited with Persian introduction by M.R. Shafi'î Kadkanî and English introduction by H. Landolt (Tehran, 1974).

VII Mîr Dâmâd (ob. 1631).
al-Qabasât
Vol.I: Arabic text edited by M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî, T. Izutsu and I. Dibâjî (Tehran, 1977).

VIII *Collected Papers on Logic and Language*
Edited by T. Izutsu and M. Mohaghegh (Tehran, 1974).

IX *Henry Corbin Festschrift*
Edited by Seyyed Hossein Nasr (Tehran, 1977).

XXV

WISDOM OF PERSIA

-SERIES-

OF TEXTS AND STUDIES PUBLISHED

by

The Institute of Islamic Studies

McGill University, Tehran Branch

In Collaboration with Tehran University

General Editors

MEHDI MOHAGHEGH
Professor at Tehran University, Iran
Research Associate at McGill University

CHARLES J. ADAMS
Professor at McGill University, Canada
Director of the Institute of Islamic Studies

Institute of Islamic Studies McGill University
Tehran Branch, P.O. Box 314/1133

Printed by Haidari Press, Tehran-Iran

McGill University Tehran University

McGill University, Montreal Canada

Institute of Islamic Studies

In Collaboration with

Tehran University

Nusûs al-Khusûs fî Tarjamat al-Fusûs

A Persian Commentary on the *Fusus al-Hikam*

of Ibn al-'Arabî

By

Rukn al-dîn Mas'ûd - i Shîrazî

edited by

Dr. R. Mazlûmî

with an Introduction

by

Jalâl-al-dîn Humâ'î

Tehran 1980

1400
A. H.

DATE DUE

DUE	RETURNED
~~NOV 2 6 1990~~	
~~OCT 0 3 1994~~ D	

KING PRESS NO. 306

R. M. SHIRAZI
d. 1367

NUSUS AL-KHUSUS FI TARGAMAT AL-FUSUS

TEHRAN 1980

تهران ۱۳۵۹